



L'ÉGLISE

ET

L'ÉTAT

Brux.—Typ. A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, r. Royale, 3, impasse du Parc.

L'ÉGLISE

ET

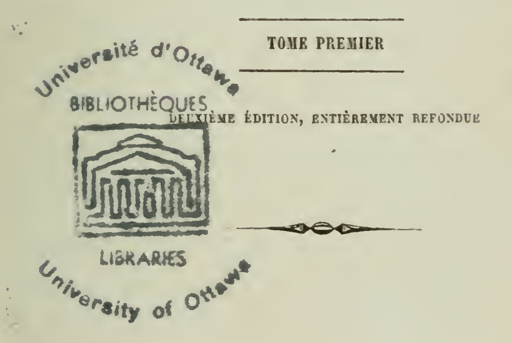
L'ÉTAT

PAR

F. LAURENT

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND

TOME PREMIER



DEUXIÈME ÉDITION, ENTIÈREMENT REFONDUE

PARIS

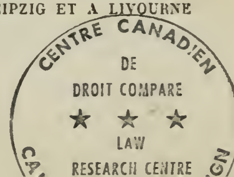
LIBRAIRIE INTERNATIONALE

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET C[ie], ÉDITEURS

Boulevard Montmartre, 15, au coin de la rue Vivienne

MÊME MAISON A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1865



INTRODUCTION

LA LIBERTÉ DE L'ÉGLISE ET L'HISTOIRE.

I

La lutte séculaire de l'Église et de l'État a-t-elle encore un intérêt actuel, ou est-ce de l'histoire ancienne, bonne pour les savants, inutile pour la vie? Les ultramontains du XIXe siècle voudraient bien le faire croire; quand on leur prouve que l'Église a pendant des siècles aspiré à dominer sur l'État, qu'elle a même exercé cet empire dans de certaines limites, ils se récrient et soutiennent que l'Église ne songe plus à envahir l'ordre temporel, qu'elle ne réclame que sa *liberté.* A ceux qui prendraient ces belles paroles au pied de la lettre, nous dirons que, quand il s'agit de l'ambition de l'Église, l'histoire ancienne est toujours de l'histoire moderne, car ses prétentions sont plus immuables encore que ses

dogmes : elle y voudrait renoncer, qu'elle ne le pourrait pas.

En effet, ce que l'Église apppelle sa *liberté,* ce que nous appelons son esprit de domination, est de droit divin; or le droit divin change-t-il? peut-il être autre au XIXe siècle qu'au XIIe? L'Église sent que, si elle abandonne quoi que ce soit de ce qu'elle considère comme son droit, elle abdique; car, renoncer à un droit divin, ce serait avouer que ce droit n'est pas divin, que la prétendue origine divine de son pouvoir n'est qu'un moyen de tromper les hommes pour mieux les exploiter. Aussi l'Église ne cède-t-elle jamais; elle soutient, au besoin, les prétentions les plus absurdes, et, dans son intérêt, elle a raison; il vaut mieux être absurde que de se suicider. Cependant l'Église, quoi qu'elle fasse, est aussi obligée de s'accommoder au temps; elle n'aime pas de trop heurter, de trop froisser. Voilà pourquoi elle change de langage; mais que l'on y regarde de près, et l'on verra que, sous des formes nouvelles, c'est toujours le vieil esprit.

A entendre les défenseurs de l'Église, on la calomnie quand on l'accuse d'aspirer au pouvoir temporel; elle ne prétend, disent-ils, et ils voudraient même persuader qu'elle n'a jamais prétendu, qu'au pouvoir spirituel; si elle est intervenue dans l'ordre temporel, ce n'était que par voie indirecte, et en vertu de l'action bien légitime que l'esprit exerce sur le corps. Que réclame-t-elle aujourd'hui? La *liberté*. Elle veut la liberté de l'enseignement, parce que son divin fondateur lui a donné mission d'enseigner les nations. Elle veut la liberté de la

charité, parce que sa mission est une mission de bienfaisance. Voilà le langage que les défenseurs de l'Église tiennent en Belgique; ils ne parlent plus des immunités des clercs, parce que notre droit public les rend impossibles, et au besoin ils jurent leurs grands dieux qu'ils ne songent plus aux dîmes, bien moins encore pensent-ils à reconstituer le patrimoine de l'Église. Ils ne demandent que la *liberté;* donnez-leur la *liberté* et ils sont satisfaits.

Quand on a affaire à l'Église, il faut apprendre ce que parler veut dire. Qu'est-ce que cette *liberté* qu'elle réclame? En Belgique, plus que partout ailleurs, nous avons le droit de lui adresser cette question. Notre Constitution, Dieu merci, s'est montrée généreuse envers l'Église; elle ne lui a pas marchandé la liberté. Ne jouit-elle pas de l'indépendance la plus complète? N'a-t-elle pas la liberté illimitée d'association, la liberté d'enseignement, également illimitée? Cela ne l'empêche pas de revendiquer encore sa *liberté,* et parfois l'on entend d'étranges plaintes venant de Rome, sur l'oppression de l'Église en Belgique. Elle a cependant toute la liberté possible; si elle demande plus, que pourrait-elle vouloir, sinon la domination? Le mot de *liberté* doit donc avoir pour l'Église un autre sens que pour nous laïques. Il est bon de s'entendre, et pour cela il faut interroger le passé de l'Église : ses prétentions pendant le moyen âge, ses prétentions sous l'ancien régime, et jusqu'à la veille de 89, expliqueront le langage qu'elle tient de nos jours. Voilà pourquoi nous faisons appel à l'histoire, que les partisans de l'Église font mine de dédaigner comme une

vieillerie [1]. Ce dédain ne serait-il pas un nouveau calcul? L'Église est très intéressée à ce qu'on croie que la *liberté* qu'elle demande est réellement la liberté; elle redoute le témoignage de l'histoire, parce qu'il prouve, à chaque page, que la *liberté* dans la bouche de l'Église signifie *domination*.

II

Revenons donc au passé, pour apprendre ce que la *liberté* veut dire, et ce que veulent dire ses défenseurs, quand ils protestent que l'Église n'entend pas exercer un pouvoir temporel, qu'elle se contente de son pouvoir spirituel, de sa mission divine. Nous aurons à rechercher ce que c'est que le *pouvoir spirituel,* et il nous sera facile d'établir que ce pouvoir implique la souveraineté spirituelle et temporelle tout ensemble. Si aujourd'hui le langage couvert et les restrictions mentales des défenseurs de l'Église laissent quelque doute sur ce point, l'histoire le dissipera.

Au moyen âge, l'Église ne cachait pas ses prétentions, elle avait la franchise de la force. Les papes réclamaient hardiment les deux glaives, le pouvoir temporel aussi bien que le pouvoir spirituel, comme vicaires de Celui qui a été roi et grand-prêtre : ils déposaient les rois et les empereurs, et ils déliaient les sujets de leur serment de

[1] Lettre du *comte de Liedekerke à M. Devaux :* « La lutte de l'Église et de l'État est une *vieillerie*. Craindre que l'Église domine l'État, c'est croire que les fleuves remontent leur source. » (Novembre 1858.)

fidélité. C'est bien là la souveraineté, ou les mots n'ont plus de sens, et les faits n'ont plus de signification. Cependant il arrivait aux papes, dans leur lutte contre de tout-puissants empereurs, de parler de la *liberté de l'Église;* qu'appelaient-ils donc *liberté?* Le droit qu'ils prétendaient tenir de Dieu, de déposer les princes qui ne voulaient pas subir le joug de Rome. Voilà la *liberté* de la papauté, au moyen âge; il faut être aveugle pour n'y pas voir l'ambition de la souveraineté.

L'Église, en face de l'État, réclamait aussi sa *liberté.* Qu'était-ce que la *liberté* pour elle? La liberté pour l'Église, c'était le droit d'envahir le sol, au point d'être presque l'unique propriétaire, tout en s'exemptant des charges qui pèsent sur la propriété. La *liberté* pour l'Église, c'était le droit de lever le plus lourd des impôts sur les fidèles, sous le nom de *dîme.* Enfin, la *liberté* pour l'Église, c'était le droit de soustraire ses membres à la juridiction de l'État, et d'exercer une juridiction sur les laïques. Voilà la *liberté de l'Église* au moyen âge. Qu'est-ce, sinon la souveraineté? Et que reste-t-il à l'État? L'Église veut bien lui abandonner le glaive temporel, à condition que les princes le tirent sur ses ordres et pour son service.

Nous savons maintenant ce que la *liberté* de l'Église et de la papauté veut dire au moyen âge : c'est la domination absolue exercée sur les princes et sur l'État. Après la Réformation, le langage changea, mais les prétentions restèrent les mêmes. La révolution religieuse du XVI[e] siècle ébranla dans ses fondements la monarchie pontificale et l'empire de l'Église. Les papes essayèrent encore de

leurs foudres, mais elles se trouvèrent impuissantes ; ils furent obligés de ménager la puissance des rois, qui étaient devenus leur seul appui. L'Église ne pouvait pas parler trop haut de son droit divin en présence des maîtres de la terre : que fit-elle? Un ordre fameux, qui s'était donné la mission de défendre la cause de la papauté et de l'Église contre les rudes attaques des réformateurs, sentit qu'il fallait donner une satisfaction apparente à l'indépendance des rois et à la souveraineté des nations. C'est sous l'empire de ces circonstances que se produisit la théorie du *pouvoir indirect* de la papauté sur le temporel. Les papes, disent les jésuites, n'ont pas de puissance temporelle directe, celle-là appartient aux princes et aux peuples ; ils n'ont qu'un pouvoir spirituel, mais, en vertu de ce pouvoir, ils ont le droit d'intervenir dans le temporel, quand la religion y est intéressée. Voilà, en apparence, la souveraineté de l'État sauvegardée, mais ce n'est qu'en apparence ; en réalité, le pouvoir indirect aboutit à la même conséquence que le pouvoir direct, à la souveraineté de l'Église et à la dépendance des rois et des nations. Les plus zélés ne veulent même pas de cette distinction, et continuent à réclamer la toute-puissance pour les souverains pontifes. Mais le fait l'emporte sur le droit. Les papes ont besoin de l'appui des rois ; ils les ménagent, ils subissent l'influence que le protecteur exerce sur le protégé : il n'est plus question dans les temps modernes d'excommunier ni de déposer les rois.

Tels sont aussi les rapports de l'Église avec l'État dans les pays catholiques. La Réforme a donné une force immense aux nationalités ; l'État se sent fort de la

souveraineté des nations dont il est l'organe. En présence du véritable souverain, la puissance usurpée de l'Église s'efface. Elle transige, nous nous trompons, l'Église ne transige jamais, mais elle subit ce qu'elle ne peut pas changer; elle reconnaît l'État, tout en cherchant à conserver le plus de *liberté* possible. Ses prétentions restent les mêmes ; elle est, et elle prétendra toujours qu'elle est un pouvoir spirituel, et, à ce titre, elle a droit à dominer sur l'ordre civil, de même que l'esprit domine sur le corps. Mais le fait n'est pas en harmonie avec ce prétendu droit; pour mieux dire, le vrai droit, celui de l'État, l'emporte sur le droit usurpé de l'Église. Toutes les libertés que l'Église avait conquises pendant l'anarchie du moyen âge, lui échappent ; le gouvernement se sécularise, la justice se sécularise, en attendant que l'enseignement, la charité et la morale se sécularisent également. L'État gagne, l'Église perd ; telle est la position des deux pouvoirs rivaux depuis la Réforme jusqu'à la Révolution. L'Église est toujours un *pouvoir spirituel*, mais c'est un pouvoir qui s'en va, c'est une royauté déchue. Cependant, par cela même qu'elle est toujours un *pouvoir*, elle conserve toutes ses prétentions, elle n'a rien abdiqué, et elle compte bien, les circonstances aidant, revendiquer sa *liberté*, c'est à dire, ressaisir sa *domination*.

III

L'ère des révolutions s'ouvre; on dirait que l'Église et la papauté vont être emportées dans la destruction uni-

verselle qui menace toutes les institutions du passé. Avant 89, l'Église paraissait aussi solide que le sol, qui était en grande partie sa propriété; le sol lui est enlevé, et en même temps les âmes lui échappent; un nouveau culte, celui de la raison, prend la place de l'antique foi. La papauté tremble sur ses fondements ébranlés; elle est sur le point d'être sécularisée, lorsque l'empire français s'écroule, et la *réaction* commence. Dans son magnifique élan, la Révolution avait fait en un jour un chemin que l'humanité, dans sa lente marche, ne peut accomplir que pendant des siècles. De là une inévitable réaction. Toutes les puissances déchues se relèvent et se donnent la main pour restaurer le passé. L'Église se met à la tête de ce mouvement; elle reconstitue sa milice, qu'elle avait eu tort de licencier. Le combat entre le passé et l'avenir s'engage. Mais l'esprit révolutionnaire n'est pas éteint. Il éclate en 1830, il éclate avec plus de puissance encore en 1848. Jamais, pas même en 93, il n'avait excité d'aussi vives appréhensions dans les rangs de tous ceux qui tiennent au passé par un lien quelconque; l'alarme universelle donna une force immense à la réaction. Le moment favorable était arrivé; l'Église s'en saisit avec ardeur, avec passion. C'est la peur, bien plus que la religion, qui ramène les esprits dans son sein; mais peu lui importe, pourvu que ses rangs se grossissent.

Nous sommes encore au milieu de cette réaction. Il ne faut pas que quelques succès partiels fassent illusion aux hommes de l'avenir; le vent souffle toujours du côté du passé, et l'Église en profite. De là la hardiesse, la

témérité de ses défenseurs ; ils marchent le front haut et leur parole est superbe. En plein XIX[e] siècle, ils reproduisent les plus folles théories du moyen âge sur la puissance de la papauté et de l'Église. On revendique pour les papes le droit d'excommunier et de déposer les rois ; on déclare que la doctrine de l'indépendance du pouvoir civil est une doctrine hérétique et athée. On réclame pour l'Église ce qu'elle appelle sa *liberté*, c'est-à-dire la souveraineté dans l'ordre spirituel, et un pouvoir au moins indirect sur la société civile. Ici l'Église obtient son indépendance complète de l'État, tout en conservant ses avantages pécuniaires, ce qui revient à dire que l'État a des obligations, et qu'il n'a aucun droit : doctrine absurde qui aboutit à faire de l'État l'instrument de l'Église. Ailleurs, l'Église demande la liberté de l'enseignement, c'est à dire le monopole de l'éducation, qui lui sert à maintenir et à étendre son empire sur les esprits ; elle demande la liberté de la charité, pour reconstituer son patrimoine, sous le nom de patrimoine des pauvres. Là où les circonstances lui sont favorables, elle va plus loin ; elle revendique sa juridiction, ses immunités et jusqu'aux dîmes, et quand l'État résiste à ses incroyables prétentions, le pape proclame, du haut du Vatican, que les lois civiles, contraires aux droits de l'Église, sont nulles de plein droit. La peur de l'esprit révolutionnaire vient en aide à la papauté, et elle l'exploite à merveille. Ainsi s'expliquent les concessions que de puissantes monarchies ont faites à l'Église, concessions qui sont une vraie abdication de la souveraineté. On le voit, il ne s'agit plus seulement de doctrine, il y a des faits ;

l'Église gagne et l'État perd. Sous l'empire de ces victoires, les prétentions des partisans du passé vont croissant ; ils veulent démolir l'œuvre de la Réforme et de la Révolution, et reconstituer le moyen âge. Si l'on en croyait la presse militante, cette révolution d'une nouvelle espèce serait inévitable : la papauté et l'Église vont de nouveau dominer sur le monde.

Les partisans du passé aiment à rêver, et quand on rêve en plein jour, pourquoi ne se donnerait-on pas la jouissance de faire un beau rêve? Mais le réveil sera moins agréable. Parmi les choses impossibles, nous n'en connaissons pas de plus impossible que le rétablissement du pouvoir de la papauté et de l'Église sur le temporel. Ce pouvoir, qu'on l'appelle direct ou indirect, est une usurpation de la souveraineté : quand un roi peut être déposé par le pape, ce roi n'est plus indépendant : quand le pape peut casser et annuler les lois faites par une nation, cette nation n'est plus souveraine. Il n'y a pas de chicane ultramontaine qui puisse obscurcir une vérité qui est claire comme la lumière du soleil. La lutte entre l'Église et l'État est donc une lutte de souveraineté. Au moyen âge, lorsque le pouvoir temporel de l'Église s'est établi, il n'y avait pas d'État ; les nations se formaient à peine dans leurs premiers éléments, les empereurs et les rois étaient des organes très imparfaits d'une souveraineté qui n'existait qu'en germe. Même après la Réforme, les nations n'eurent que des représentants plus ou moins fidèles dans les princes ; la royauté, pouvoir jaloux mais égoïste, trouvait parfois de son intérêt de pactiser avec le pouvoir rival de l'Église. Mais

en 89, le vrai souverain a fait entendre sa grande voix ; les nations ne transigeront pas, parce qu'en transigeant elles abdiqueraient leur souveraineté et leur indépendance. Si l'Église se montre incompatible avec la souveraineté nationale, les peuples la briseront. Malheur à l'Église, si elle se repose avec une aveugle confiance sur la réaction qui a suivi les révolutions! Malheur à l'Église, si elle continue à marcher dans la voie où ses imprudents amis l'ont fait entrer! La réaction vers le passé aura sa fin, et plus elle aura été violente, plus le mouvement en sens contraire sera impétueux et irrésistible; plus l'Église aura soulevé contre elle les tendances, les aspirations, les sentiments et les idées de l'humanité moderne, plus sa chute sera profonde et irréparable.

IV

Est-ce à dire que la lutte de l'État et de l'Église soit une guerre contre la religion? Les ultramontains le disent, pour effrayer les âmes simples et croyantes. C'est une tactique à laquelle l'histoire donne un démenti formel. Constatons d'abord que dans le sein des nations protestantes, cette hostilité entre l'État et l'Église n'existe point. Cependant le protestantisme est une face du christianisme traditionnel; il en accepte les dogmes fondamentaux. Preuve certaine, que la religion chrétienne, dans son essence, n'est pas hostile à l'État. La lutte n'a lieu que dans les pays catholiques. En apparence, cela suffit pour justifier les appréhensions des fidèles, car pour eux le catholicisme seul est le vrai

christianisme, et s'il était vrai que la doctrine catholique est nécessairement en opposition avec les droits de l'État, il faudrait en conclure, ou que ces droits ne sont qu'une usurpation, ou que l'Église est usurpatrice. L'on conçoit que cette dernière alternative alarme les consciences timorées. Hâtons-nous d'ajouter que l'histoire dissipe leurs inquiétudes.

Il y a, quoi qu'en disent les ultramontains, catholicisme et catholicisme. Depuis des siècles, il y a dans le sein de l'Église deux mouvements bien différents et presque opposés : l'ultramontanisme et le gallicanisme. Le gallicanisme n'est pas, comme on pourrait le croire, une doctrine particulière à la France ; les opinions qu'il professe sur la puissance des papes, sur les rapports de l'Église et de l'État, ont été longtemps partagées par toute la chrétienté de ce côté-ci des Alpes : de là le nom d'ultramontanisme pour désigner les croyances romaines. L'on sait quels sont les points qui divisent les deux écoles; c'est un débat sur la souveraineté, souveraineté spirituelle et souveraineté temporelle.

Les ultramontains soutiennent que le pape a la plénitude du pouvoir spirituel, et ils lui reconnaissent aussi, soit directement, soit indirectement, le pouvoir temporel. Les gallicans, au contraire, disent que la puissance spirituelle réside dans l'Église, représentée par les conciles généraux; ils ajoutent que l'Église n'a pas et ne peut pas avoir de puissance temporelle, parce que Jésus-Christ, de qui elle tient sa mission, a déclaré que son royaume n'est pas de ce monde. Sur les dogmes, le gallicanisme et l'ultramontanisme sont d'accord ; cepen-

dant les docteurs gallicans se sont toujours distingués par un esprit plus large que les docteurs ultramontains. L'immutabilité, dont le catholicisme se glorifie, est avant tout le partage des ultramontains; le gallicanisme s'ouvre davantage aux idées nouvelles.

Que la lutte de l'Église et de l'État soit au fond une guerre contre le catholicisme ultramontain, nous l'avouons et nous le proclamons tout haut. Mais nous nions que la guerre s'adresse à la religion chrétienne. Il faut l'ignorance ou la mauvaise foi des ultramontains pour le prétendre. Oublient-ils, ou n'ont-ils jamais su que le roi qui, au moyen âge, prit l'initiative de la résistance contre les empiétements de l'Église, est Louis IX, un roi canonisé? Et que feront-ils de Bossuet, nos modernes orthodoxes? Rangeront-ils le dernier père de l'Église parmi les schismatiques? Il y a donc un catholicisme qui se concilie avec les droits de l'État. Si Louis IX a pu défendre l'indépendance du pouvoir civil, et mériter néanmoins d'être béatifié, les fidèles peuvent aussi, au XIXe siècle, prendre parti pour l'État contre l'Église, sans être hérétiques.

Dira-t-on qu'en faisant appel au gallicanisme, nous évoquons un mort? En effet, à s'en tenir aux apparences, il n'y a plus de gallicanisme, puisque dans la patrie même de saint Louis et de Bossuet, le clergé répudie les libertés gallicanes. En France et partout ailleurs, c'est l'ultramontanisme qui prévaut. Mais le triomphe de Rome est plus apparent que réel. Que l'on y regarde de près, et l'on remarquera que la dissidence persiste dans le sein de l'unité romaine : seulement au

XIXe siècle, elle prend d'autres formes qu'au XVIIe. La lutte s'agite aujourd'hui sur le terrain politique; il s'agit de savoir si le catholicisme est compatible avec la liberté qui a fait la vie des sociétés modernes. La papauté s'est prononcée. Grégoire XVI, dans sa fameuse encyclique, flétrit l'*indifférentisme,* c'est à dire, l'opinion perverse d'après laquelle on peut acquérir le salut éternel par quelque profession de foi que ce soit, pourvu que les mœurs soient droites et honnêtes : « De cette source infecte, dit le pape, découle cette *maxime absurde et erronée,* ou plutôt ce *délire,* qu'il faut assurer à qui que ce soit la *liberté de conscience.* » Si la liberté de penser en matière religieuse est un *délire,* il y a une autre liberté qui est tout aussi *funeste,* et *pour laquelle on ne saurait avoir assez d'horreur,* c'est la liberté de la presse. Il en est de même de toutes les libertés civiles et politiques. Si l'Église les semble tolérer, c'est comme un moindre mal, ainsi que l'a dit le cardinal Pacca, et parce qu'elle y est forcée par les circonstances [1].

Le monde catholique est-il d'accord avec Grégoire XVI? Est-ce un article de foi pour les catholiques, de repousser la liberté de conscience comme un *délire,* et la liberté de la presse comme une chose *funeste, horrible?* La question est capitale. Car les libertés que le pape maudit sont inscrites dans nos constitutions comme les plus précieuses de nos garanties. Faut-il, pour être

[1] Encyclique de Grégoire XVI; — lettre du cardinal Pacca à l'abbé de Lamennais; — lettre de Grégoire XVI à l'évêque de Rennes; — lettre de Grégoire XVI à l'archevêque de Toulouse. (*Lamennais,* Affaires de Rome.)

catholique, revenir au vieux régime du pouvoir absolu, ou peut-on, tout en restant catholique, maintenir la liberté moderne? Les catholiques se sont divisés sur cette question, bien que tous se disent ultramontains. Mais il y a ultramontains et ultramontains. Les purs, les zélés, disent que si la papauté est infaillible, la doctrine de l'encyclique doit être celle de l'Église. En effet, Grégoire XVI déclare qu'il a écrit sa bulle, *aidé du secours d'en-haut, et particulièrement sous les auspices de la très sainte Vierge.* Sa bulle est donc une décision dogmatique, et par suite obligatoire pour les fidèles. Il n'y a rien de fatal comme la logique, quand ce sont des esprits étroits qui s'en servent : ils ne reculent ni devant l'absurde, ni devant l'impossible, ils vont et ils vont toujours, sans voir l'abîme qui s'ouvre sous leurs pas, et qui les engloutira, eux, l'Église et la religion.

Il y a d'autres catholiques auxquels la liberté est chère; ils voient le danger qui menace une Église et une religion qui seraient inalliables avec les besoins les plus impérieux des sociétés modernes; ils veulent concilier la liberté et le catholicisme. Voilà donc un désaccord analogue à celui qui divisait jadis les gallicans et les ultramontains. Ce désaccord réagit sur les rapports de l'Église et de de l'État. Dans leur zèle aveugle, les ultramontains purs voudraient ramener le monde au moyen âge : c'est l'Église du XII[e] siècle qui est leur idéal. S'ils étaient les maîtres, ils rétabliraient les dîmes aussi bien que l'inquisition ; ils reconstitueraient les biens de l'Église aussi bien que sa juridiction et ses immunités. Les modérés et les clairvoyants s'effraient de ce délire d'absurdité;

ils aiment mieux faire violence à l'histoire et soutenir que la papauté des Grégoires et des Innocents n'est qu'une forme passagère de l'Église, et que pour des temps nouveaux, il faut des formes nouvelles.

Voilà donc à certains égards un catholicisme progressif qui lutte contre un catholicisme immuable. Notre conviction est qu'introduire le progrès dans le domaine du christianisme, est le seul moyen de sauver la religion. Plus d'une fois nous avons dit qu'à notre avis il n'y avait pas d'ennemi plus dangereux pour le christianisme que le stupide ultramontanisme qui trône dans la presse catholique en Belgique et en France. Une voix plus autorisée que la nôtre, vient de jeter un cri d'alarme en présence de la guerre à mort que cette presse, organe du haut clergé, a déclarée à la liberté. Nous laissons la parole à M. de Montalembert : « Confondre sous une même réprobation toutes les libertés modernes, c'est le comble de la folie! Quoi de plus insensé que d'enseigner au clergé à maudire et à repousser les institutions et les garanties qui sont déjà ou seront bientôt l'apanage de tous les peuples, même les plus arriérés?... Prétendre, au nom d'une orthodoxie hargneuse, enrégimenter les catholiques et le clergé dans une guerre systématique et implacable contre l'esprit moderne, contre la civilisation moderne, les enchaîner à des utopies, les inféoder à ces fantômes, c'est commettre à notre sens l'attentat le plus dangereux de tous ceux qui peuvent menacer l'Église. »

Lutter contre les folies de l'ultramontanisme, ce n'est donc pas combattre la religion, c'est aider à la sauver,

si elle peut être sauvée. La religion ne périra jamais; car la religion, c'est la vie; mais les formes que prend le sentiment religieux changent avec les circonstances, avec les sentiments et les idées qui leur ont donné naissance. S'il y avait une Église qui s'obstinât à se dire immuable, elle prononcerait elle-même son arrêt de mort. Cette Église est l'église ultramontaine : plus incorrigible encore qu'immuable, elle continuera fatalement à marcher dans la voie qui conduit à l'abîme. Mais à côté de ces aveugles, conducteurs d'aveugles, il y a des aspirations plus larges. Chez les protestants, elles existent déjà à l'état de culte; elles se sont révélées au sein du catholicisme dans le mouvement qui menaça l'Église traditionnelle en Allemagne avant la révolution de 48; elles se manifestent encore dans les tendances libérales d'une fraction de l'Église française. Le jour arrivera où ces éléments d'une rénovation religieuse prendront un corps; c'est en vue de cette révolution que nous écrivons. En faisant la guerre à l'Église ultramontaine, nous n'entendons pas seulement prendre la défense de l'État contre les envahissements d'une Église ambitieuse, pour laquelle la religion n'est qu'un instrument de domination; nous prenons parti pour la religion menacée contre ceux qui l'exploitent et qui la ruinent.

V

Nous espérons qu'amis et ennemis, les combattants des deux camps, comprendront maintenant en quoi ils peuvent profiter des enseignements de l'histoire. Les

nations y apprendront ce qu'elles ont parfois ignoré ou oublié, ce que c'est que la *liberté* réclamée par l'Église, ce que c'est que le *pouvoir spirituel* qu'elle revendique; elles y apprendront que l'Église est ennemie-née de leur indépendance et de leur souveraineté, que, grâce à l'anarchie du moyen âge, elle s'est emparée de la puissance temporelle et spirituelle, et que, depuis, elle a prétendu la maintenir à titre de droit divin, c'est à dire de droit immuable; mais les nations apprendront aussi qu'à une époque où elles n'avaient pas encore conscience d'elles-mêmes, elles ont déjà lutté contre les empiétements de l'Église; elles ne supporteront pas dans la plénitude de leur force un joug qu'elles n'ont pas supporté dans leur enfance.

Il ne faut pas que les nations se fient à la seule puissance des idées; elles doivent lutter pour leur indépendance, car Dieu n'aide que ceux qui s'aident eux-mêmes. Mais pour combattre l'ennemi, il faut le connaître; pour vaincre l'Église, il faut avant tout savoir ce qu'elle veut. Elle porte un masque; à l'entendre, elle ne demande que la *liberté*. Il faut lui arracher ce masque. C'est l'histoire de l'Église qui nous révélera son éternelle ambition. Il ne peut y avoir de témoignage plus décisif tout ensemble et plus impartial. Ce sont les annales mêmes de l'Église que nous invoquons contre elle. C'est l'Écriture sainte, ce sont les saints pères, ce sont les papes, ce sont les docteurs, les défenseurs de l'Église qui déposeront contre elle. Quand il sera bien établi que l'Église, sous le nom de *liberté*, veut reconstituer sa *domination*, il faudra, ou que les peuples abdiquent

leur souveraineté, ou que l'Église renonce à des prétentions impossibles. Les peuples ne feront jamais le sacrifice de leur indépendance, car ce serait se suicider. C'est à l'Église à voir ce que la prudence lui commande de faire, et à son défaut, c'est aux hommes sincèrement religieux à prendre parti pour la religion contre l'ambition sacerdotale.

Si l'Église n'est pas frappée d'un incurable aveuglement, elle puisera dans l'histoire des leçons salutaires. Elle y apprendra que ce qu'elle appelle sa *liberté* n'est pas un droit divin, mais un fait né de circonstances historiques et qui a dû disparaître avec ces circonstances; elle y apprendra que ses immunités, ses priviléges, ses droits, sont des fonctions ou des attributs de la souveraineté, qui pouvaient bien lui appartenir dans un âge de barbarie, mais qui ont dû retourner à l'État, dès que les vrais souverains, les nations, ont pris place sur la scène du monde; elle y apprendra que le gouvernement s'est sécularisé en se concentrant dans les mains de l'État, que l'impôt s'est sécularisé par l'abolition des dîmes, que la propriété s'est sécularisée par l'attribution des biens ecclésiastiques au domaine public, et que tel sera aussi le sort de la charité, de l'enseignement et de la morale. Si ces leçons profitent à l'Église, elle saura qu'elle cesse d'être un pouvoir même spirituel, que la religion n'est plus appelée à exercer une domination extérieure, mais à sanctifier les âmes, que partant son domaine est le for intérieur de la conscience, les rapports de l'homme avec Dieu, et non le for extérieur, les rapports de l'homme avec l'État.

Si l'Église ne profite pas de la leçon, elle aura le sort de tous les pouvoirs qui courent au devant de l'abîme qui les doit engloutir. La religion ne périra pas avec l'Église, mais elle se détachera d'une Église, qui, par son aveuglement, témoigne qu'elle est incapable de diriger plus longtemps les destinées de l'humanité. Que l'Église ne s'y trompe pas; du jour où les hommes trouveront le catholicisme romain incompatible avec leurs sentiments les plus impérieux, ils rejetteront le catholicisme avec l'Église qui parle en son nom.

LIVRE PREMIER

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT JUSQU'AU MOYEN AGE

CHAPITRE I

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT D'APRÈS LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

---

§ 1. — La séparation de la religion et de l'État.

I

L'ambition de l'Église, son immortelle ambition, c'est d'être un pouvoir spirituel. Comme tel, elle prétend qu'à elle seule, il appartient de guider les hommes dans le chemin du salut. Dans ses mains le salut devient un excellent moyen de dominer sur les peuples. La domination est-elle le but, et le salut l'instrument? Ou est-ce le salut qui est le but, et la domination n'est-elle exercée que pour briser une résistance funeste à celui-là même qui résiste? Aussi longtemps qu'il y a eu accord de croyances entre l'Église et la société, l'on peut croire que le pouvoir qu'elle réclamait était plutôt un moyen

qu'un but, bien qu'il faille toujours et à toute époque faire la part des passions humaines. Depuis que l'Église a perdu son empire sur les âmes, elle cherche à le ressaisir par toutes les voies licites ou illicites. Il suffit de voir ce qui se passe sous nos yeux, pour se convaincre que le salut est le prétexte, que la religion est devenue métier et marchandise, et que l'Église l'exploite dans un intérêt de domination et trop souvent de cupidité.

Chose singulière! Le but que l'Église poursuit est en opposition ouverte avec les enseignements de celui qu'elle adore comme son divin fondateur. Cependant ce sont les paroles de Jésus-Christ qu'elle invoque comme principe de son prétendu pouvoir! Jésus-Christ est venu affranchir les âmes du despotisme que l'antiquité exerçait sur les consciences. D'une doctrine de liberté, l'Église a fait une doctrine de servitude. Il importe de le constater. Dans notre époque de réaction religieuse, l'Église a toujours la religion à la bouche, et, à l'entendre, elle veut aussi la liberté. Prouvons qu'elle s'est rendue coupable d'une usurpation séculaire, en revendiquant pour elle la liberté que le Christ demandait pour les consciences. Prouvons que la liberté de l'Église a été la servitude du croyant, en attendant qu'elle devînt la servitude de l'État.

Nous disons que Jésus-Christ est venu affranchir la religion, le croyant, du despotisme antique. Les anciens n'avaient point la notion d'un *droit de l'individu;* ils absorbaient l'individu dans la société à ce point que la société ou l'État avait seul des droits; l'individu n'en avait que comme membre de la cité, comme citoyen, il

n'en avait aucun comme homme. C'était anéantir l'individualité humaine. Il se trouva un philosophe qui écrivit l'idéal de la cité, telle que les Grecs, race politique par excellence, la concevaient. Platon ne laisse pas la moindre liberté à l'individu : il règle la vie intérieure comme la vie extérieure du citoyen, dans tous ses détails, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, et chaque jour, depuis le lever du soleil jusqu'au lendemain matin, la nuit comprise, afin qu'il soit bien entendu que l'homme ne s'appartient pas un instant; rien ne se fait pour lui, il est fait lui-même pour la cité. La religion n'échappe pas à l'action envahissante de l'État : tout extérieure, consistant en sacrifices, en chants, en danses, elle est une partie de la vie politique; il ne peut donc pas être question pour l'individu d'un droit de la conscience [1].

L'on pourrait croire que cette doctrine est l'égarement d'un penseur qui crée un idéal, une utopie, sans se soucier de la réalité. Il n'en est rien. Platon est bien l'organe des sentiments de l'antiquité. Cicéron n'est pas un utopiste; il nous dira le dernier mot de la sagesse ancienne sur ce que nous appelons les droits de la conscience : « Que personne n'ait de dieux qui lui soient particuliers. Que personne n'adore les dieux nouveaux ou étrangers, s'ils ne sont pas reconnus par une loi de l'État [2]. » Voilà la liberté de la conscience niée fondamentalement. Chose curieuse! Au moment même où

[1] *Plat.*, de legg, lib. X et VII.
[2] *Caesar*, de legg., II, 8.

Jésus-Christ allait revendiquer pour l'homme un droit qui est de l'essence de sa nature, d'après nos idées modernes, un ministre et ami du premier empereur, Mécène, conseilla à Auguste, de maintenir avec rigueur la maxime formulée par Cicéron : « Honore les dieux d'après les lois antiques, et *force* tout le monde de leur adresser le même culte ; quant à ceux qui voudraient innover quoi que ce soit en cette matière, il faut les punir : d'abord parce que celui qui méprise les dieux ne saurait avoir de respect pour les princes ; puis, parce que ceux qui introduisent des divinités étrangères pourraient bien aussi introduire des lois étrangères : de là des sociétés secrètes qui sont un danger pour l'État et surtout pour la monarchie. »

Tel était le droit antique, lors de la venue du Christ. L'État seul était souverain ; les anciens ne se doutaient pas qu'il y eût un domaine dans lequel l'individu fût souverain ; ils ne se doutaient pas que l'État fût établi pour l'individu, ils croyaient, au contraire, que l'individu était fait pour l'État. Dans cet ordre d'idées, il ne pouvait pas être question de liberté religieuse. Ce n'était pas intolérance, car l'on ne respectait pas plus la liberté civile et politique que la liberté de conscience. L'idée de liberté religieuse ne pouvait pas naître dans l'antiquité, parce que l'individu n'avait aucun droit en face de l'État, or la religion se confondait avec l'État. Toutes les religions étaient nationales. Chaque cité, chaque peuple avait son dieu, dieu particulier, local, protecteur de ceux qui lui élevaient des autels et lui faisaient des sacrifices. La religion se confondant avec l'État, il en résul-

tait que le croyant s'identifiait avec le citoyen, il était absorbé comme lui par l'État.

La doctrine antique était fausse, et elle conduisit à la dissolution du monde ancien. Nous reconnaissons aujourd'hui une mission à l'individu : il doit développer ses facultés dans une belle harmonie. Pour cela il faut que son droit, son individualité, sa liberté soient reconnus. La société est le milieu où l'homme est appelé à vivre, car ce n'est que dans l'état social qu'il peut accomplir sa destinée. Dès lors, la société ou l'État n'a d'autre raison d'être que celle d'assurer à l'individu les moyens de développer ses facultés. Nous renversons donc la théorie ancienne; ce n'est plus l'individu qui est fait pour l'État, c'est l'individu qui est le but, l'État est le moyen. Loin de pouvoir absorber l'individu, l'État doit sauvegarder son individualité, garantir ses droits. Pour tout ce qui touche à son existence individuelle, l'homme est souverain, et l'État doit respecter, protéger cette souveraineté. La révolution qui s'est opérée dans les notions de liberté et d'État est fondamentale. C'est pour avoir méconnu la véritable liberté que l'antiquité a péri. En effet, la doctrine antique aboutit à concentrer tous les droits dans l'État; quand l'État s'appela César, le despotisme le plus monstrueux régna sur le monde, or le despotisme, c'est la mort, car il n'y a point de vie sans liberté.

II

L'homme était esclave dans l'antiquité, puisqu'il n'avait aucun droit comme tel. Jésus-Christ commença

l'œuvre de l'affranchissement, en proclamant la souveraineté de la conscience. Comment affranchir le croyant dans un état social où le croyant se confondait avec le citoyen, et où le citoyen n'avait aucun droit à l'égard de l'État?

Pour affranchir l'homme complétement, il fallait briser l'État antique et revendiquer la souveraineté individuelle. Telle n'était pas la mission du Christ. Révélateur d'une religion nouvelle, il venait soustraire le croyant au joug du despotisme ancien, en laissant à Dieu et aux Barbares le soin de rendre au citoyen et à l'homme les droits dont l'État antique les dépouillait. Pour cela, il suffisait de changer la notion que les anciens se faisaient de la religion. Jésus-Christ prêcha une religion universelle; dans son Église, il ne devait plus y avoir de distinction entre Romains et Barbares : la religion devenait un rapport du croyant à Dieu, elle était essentiellement intérieure. Dès lors, l'État n'avait ni qualité, ni même capacité d'intervenir. Tel est le sens de ces fameuses paroles : *Rendez à Dieu ce qui est à Dieu, et à César ce qui est à César*. C'était une révolution religieuse. Dans le monde romain, César était souverain des croyants aussi bien que des citoyens; il était grand pontife tout ensemble et empereur. Jésus-Christ enlève le croyant à la toute-puissance impériale, car la foi est le rapport de la conscience avec Dieu. Dans ce domaine l'individu est entièrement libre, il y est souverain.

La révolution est fondamentale. On a vanté bien à tort la tolérance des anciens, ils n'en avaient aucune idée. La vraie tolérance implique le droit, la liberté de

l'individu; c'est la négation de la souveraineté de l'État sur la conscience. Mécène disait à Auguste qu'il devait forcer les citoyens à adorer les anciennes divinités. Dans la religion du Christ, il ne peut plus s'agir de contrainte, l'on ne conçoit même pas que la violence intervienne entre la conscience et Dieu. Les disciples de Jésus-Christ, imbus de l'esprit intolérant du judaïsme, auraient voulu faire descendre le feu du ciel sur un bourg des Samaritains; le maître leur répondit : *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes*. Que l'État intervienne dans les rapports extérieurs des hommes, et qu'il y emploie même la force, c'est son droit. Mais la religion échappe à son action, elle ne relève que de Dieu.

Tel est le sens de la prédication évangélique. L'on voit déjà le singulier abus que l'Église en a fait. Jésus-Christ vient séparer la religion de l'État, il réprouve la force dans le for de la conscience. Qu'a fait l'Église? Elle a usurpé à son profit une liberté que le Christ ne revendiquait que pour l'individu. Il en est résulté qu'une doctrine d'affranchissement s'est changée en oppression, en tyrannie. Au lieu de séparer la religion de l'État, l'Église l'a unie à l'État, en ce sens que le christianisme est devenu une loi de l'État. Au lieu de repousser la force du domaine de la conscience, l'Église a fait appel à la violence pour dompter ceux qui résistaient à sa puissance tyrannique. En vain a-t-elle donné la torture aux paroles de Jésus-Christ; c'est une falsification morale que de rétablir, à l'aide de l'enseignement du Christ, un despotisme que le Christ était venu briser. Vainement encore l'Église a-t-elle invoqué la tradition; elle témoigne

contre elle. Citons pour la confondre les belles maximes des apologistes de la *bonne nouvelle.*

« Jésus-Christ, » dit *Origène*, « n'a pas voulu gagner les hommes comme un tyran qui les entraîne dans sa rébellion, ni comme un voleur qui met dans les mains de ses compagnons l'arme de la violence, mais par sa divine sagesse, si bien faite pour unir au Dieu suprême dans la piété et la sainteté ceux qui se rangent sous ses lois. » Écoutons encore le fougueux *Tertullien ;* il dit en s'adressant aux magistrats : « Permettez à l'un d'adorer le vrai Dieu, à l'autre Jupiter... Prenez garde que ce ne soit autoriser l'irréligion que d'ôter la liberté de la religion et le choix de la divinité, de ne pas me permettre d'adorer qui je veux, pour me contraindre d'adorer qui je ne veux pas. Où est le Dieu qui aime les hommages forcés? Un Dieu même les voudrait-il? » Dans son écrit *Aux Nations,* l'orateur chrétien flétrit l'intervention de l'État en matière de religion comme une impiété; il s'indigne de ce que l'on recourt aux caprices des volontés humaines pour défendre l'honneur de la divinité : « Il n'est permis, s'écrie-t-il, d'être Dieu que sur délibération du sénat ! » Enfin, dans sa *Lettre à Scapula*, Tertullien établit nettement la liberté d'adorer même les idoles, parce que la liberté est de l'essence de la religion : « Nous adorons un seul Dieu, celui que vous connaissez tous par les lumières de la nature. Vous regardez aussi comme des dieux ceux que nous savons n'être que des démons. Toutefois chaque homme reçoit de la nature la liberté d'adorer ce que bon lui semble. *Il est contraire à la religion de contraindre à la religion, qui doit être*

embrassée volontairement et non par force; puisque tout sacrifice demande le consentement du cœur [1]. » Dans cette énergique revendication des droits de la conscience il faut faire la part de la nécessité où se trouvaient les premiers chrétiens; persécutés, ils devaient en appeler à la liberté. Mais il est vrai aussi que la religion intérieure, consistant essentiellement en la sanctification de l'âme, est incompatible avec la violence.

III

Nous pouvons maintenant apprécier la portée de la révolution inaugurée par Jésus-Christ. Les protestants et les catholiques l'interprètent dans un sens tout opposé. A entendre les réformés de notre temps, Jésus-Christ aurait proclamé le principe fondamental de la civilisation moderne, en reconnaissant les droits de l'homme en face de l'État. Or l'homme une fois affranchi du despotisme de l'État, la liberté du citoyen en découle naturellement et par voie de conséquence. Illusion de la foi! Jésus-Christ ne songeait pas à changer l'état civil ou politique de la société ancienne. Ce que nous appelons les droits naturels de l'homme ne lui importaient guère, puisque son royaume n'était point de ce monde. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'en enlevant à César l'empire des consciences, il brisait l'État antique. Vainement ajoutait-il qu'il fallait rendre à César ce qui est à César,

[1] *De Pressensé*, Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne, IIe série, t. I, p. 142-150.

il dépouillait les Césars de la moitié de leur puissance, en déclarant que la conscience humaine n'était soumise qu'à Dieu. Jésus-Christ fut donc révolutionnaire malgré lui, en revendiquant un de ces droits naturels que nous reconnaissons aujourd'hui à l'individu en face de l'État. C'était un premier pas vers un nouvel ordre de choses. Mais pour consommer la révolution, il fallait un autre élément que l'Évangile. Car la *bonne nouvelle* était l'annonce du royaume des cieux, tandis que les droits de l'homme et du citoyen concernent son existence en ce monde. Le génie des races germaniques fit ce que Jésus-Christ ne voulait et ne pouvait pas faire.

Il faut ajouter que c'est grâce à l'esprit d'individualisme des Germains que les droits de la conscience furent définitivement consacrés. Avant la réforme, qui est une manifestation de l'esprit germanique, la séparation de la religion et de l'État, proclamée par Jésus-Christ, était si peu comprise, que la liberté revendiquée pour la conscience se changea en oppression. Quel fut le principe de la tyrannie séculaire que l'Église, unie à l'État, exerça sur les croyants? L'Église s'empara, à son profit, d'une liberté, d'une souveraineté, qui n'avait pas été établie pour elle; Jésus-Christ ne dit point qu'il faut rendre à l'Église ce qui appartient à l'Église, il dit qu'il faut rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu. C'est la foi, c'est le croyant qu'il affranchit du despotisme antique; ce n'est pas un nouveau despotisme, celui de l'Église sur le croyant, qu'il vient fonder. Il n'est pas question dans les paroles du Christ de l'Église, et pour une excellente raison, c'est que l'Église n'existait pas encore. Le Christ et ses disciples ne

s'étaient pas encore séparés de la loi ancienne, ils ne formaient pas de société distincte. A qui s'adressaient les fameuses paroles dont l'Église s'est emparée? Aux pharisiens, c'est à dire aux sectateurs les plus zélés de la loi de Moïse. Qui ne voit maintenant ce qu'il y a d'absurde dans les prétentions de l'Église? Si les paroles du Christ concernent l'Église, il faut dire qu'il est venu affranchir l'Église juive, en la déclarant libre et souveraine en face de l'État! Il faut dire que le Christ, dans les célèbres paroles par lesquelles il entendait soustraire le croyant à toute autre puissance que celle de Dieu, l'assujettissait à la domination de la synagogue!

Si l'Église transforma une doctrine de liberté en une doctrine de servitude, c'est qu'elle se mit à la place de Dieu : voilà bien la plus étrange tout ensemble et la plus monstrueuse usurpation qui ait jamais été commise. Jésus-Christ avait dit : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu. » L'Église se dit une avec Dieu, et travestit en quelque sorte les paroles de son divin fondateur, en lui faisant dire : « Rendez à l'Église ce qui est à l'Église. » C'était une altération de la doctrine évangélique, grosse des plus funestes conséquences. Nous disons que l'Église altéra, falsifia les paroles du Christ. La chose est évidente, puisqu'une maxime qui devait affranchir la religion du despotisme de l'État, servit à soumettre la religion au despotisme de l'Église, puisqu'une maxime qui impliquait la séparation de la religion et de l'État, fut méconnue à ce point que la religion s'identifia avec l'État, que l'État devint le bras armé de l'Église, et mit la force à sa disposition pour tyranniser les con-

sciences. Arrêtons-nous un instant à cette première conséquence : il y en eut encore bien d'autres, et toutes aboutirent à fonder ce que l'Église appelle sa *liberté*, ce que l'histoire appelle sa *domination*.

Jésus-Christ revendiqua la liberté du croyant contre la toute-puissance de l'État antique qui ne reconnaissait aucun droit à la conscience. Les apologistes, fidèles à l'esprit évangélique, proclamèrent hardiment cette liberté religieuse que les prétendus vicaires du Christ traitent aujourd'hui de délire. Mais à peine l'Église fut-elle reconnue par Constantin, qu'elle répudia la généreuse doctrine du Christ et de ses disciples. Héritière de la synagogue, elle hérita aussi de son esprit jaloux, intolérant. Elle tint un langage bien différent de celui des Origène et des Tertullien. Écoutons un des premiers défenseurs de ce que l'Église appelle sa *liberté* : « La vraie foi, dit *saint Ambroise,* peut seule être professée sous des princes chrétiens ; envers les idolâtres, les juifs, les hérétiques, en un mot les ennemis de l'Église, il ne peut être question de tolérance. Le pouvoir confié aux souverains doit servir avant tout à soutenir la cause de Dieu, et à frayer aux hommes la route du ciel ; en effet, les princes sont complices des crimes qu'ils ne punissent pas ; et les crimes les plus grands sont ceux qui se commettent contre le plus grand des êtres [1]. » On le voit, c'est en tout l'opposé de l'enseignement évangélique. La religion que Jésus-Christ était venu séparer de l'État, est de nouveau unie à l'État, et unie si intimement que l'État n'a

[1] *Ambros.*, Épist. 17, ss,

plus d'autre mission que celle d'être le protecteur de la religion, c'est à dire de la religion professée par l'Église, et il est tenu de proscrire toutes les autres comme le plus grand des crimes. Ainsi la liberté de conscience devient un crime! et la persécution devient le premier des devoirs! Voilà où l'on en était dès le IVe siècle. L'Église se trouvait en contradiction complète avec les maximes prêchées par celui qu'elle révère comme le Fils de Dieu. Son ambition de dominer avait pris la place de la liberté évangélique. L'on dira que ce que nous flétrissons comme un esprit de domination était un saint zèle pour le salut des âmes. Que ce sentiment ait animé les Ambroise et les Augustin, nous le croyons volontiers; il n'en est pas moins vrai que leur zèle n'est point celui de l'Évangile; il n'en est pas moins vrai que ce zèle devint le fondement de la plus tyrannique puissance qui ait jamais existé. Nous préférons la liberté prêchée par le Christ, au zèle que l'Église affecte pour le salut des âmes.

IV

Il nous faut revenir encore à la doctrine évangélique. Le croyant est affranchi. Mais que devient l'homme et le citoyen? Nous avons dit que Jésus-Christ ne touche pas à l'ordre civil et politique. Il déclare que son royaume n'est point de ce monde. On a donné la torture à ces paroles pour leur faire dire précisément le contraire de ce qu'elles signifient. Pour la question que nous venons de poser, il ne saurait y avoir l'ombre d'un doute. L'apôtre des gentils nous a expliqué en quel sens il faut

rendre à César ce qui est à César, en quel sens, le royaume du Christ n'est pas de ce monde. Tous sont appelés au royaume des cieux, les esclaves aussi bien que les hommes libres, les barbares aussi bien que les citoyens. Mais en ce monde rien n'est changé à la condition des personnes. L'esclave, quoique devenu chrétien, restera esclave, il obéira à son maître quoique païen. Que dis-je? Il obéira avec plus de zèle, et ne songera pas même à désirer sa liberté. N'est-il pas libre depuis qu'il est disciple du Christ? Que lui importent donc les chaînes qu'il porte sur cette terre? Inutile d'insister sur la servitude : nous avons prouvé ailleurs qu'elle resta intacte; il faudrait dire plus, elle fut sanctifiée par le christianisme. Si l'esclave n'est pas affranchi, le citoyen ne l'est pas davantage. Quand Jésus-Christ prêcha la *bonne nouvelle* en Palestine, les empereurs inauguraient à Rome le plus épouvantable despotisme qui ait jamais souillé la terre. Quand saint Paul vint à Rome, Néron y régnait, un de ces êtres monstrueux dont l'existence est un horrible mystère. Le Christ et ses apôtres appelèrent-ils les habitants de l'empire à la liberté? Saint Paul écrit aux Romains : *Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures, car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu.* Voilà donc l'obéissance des citoyens qui est sanctifiée, aussi bien que celle des esclaves. Le pouvoir du prince, fût-il celui des empereurs monstres qui réunissaient la toute-puissonce en leurs mains, reçoit un fondement inébranlable, puisqu'il procède de Dieu.

La doctrine évangélique est claire comme le jour. Si

comme croyant, l'homme est affranchi de tout autre pouvoir que de celui de Dieu, il reste soumis à la domination de César pour toutes les autres relations. Peu importe que le prince soit païen, son pouvoir n'en vient pas moins de Dieu. Ceci est mieux qu'une doctrine, c'est la pratique universelle de la chrétienté primitive. « Nous demandons pour les empereurs, dit *Tertullien*, quels qu'ils soient, une longue vie, un règne tranquille, la sûreté dans leurs palais, la valeur dans les armées, la fidélité dans le sénat, la vertu dans le peuple, la paix dans le monde. L'empereur, s'écrie l'orateur, nous appartient plus à nous chrétiens, qu'aux païens, parce que nous croyons qu'il est établi par notre Dieu [1]. »

Voilà encore une maxime de la doctrine évangélique qui a été singulièrement altérée par l'Église. L'Évangile dit : Respect aux puissances et soumission. L'Église dit : « Je suis établie par Dieu, je suis l'épouse du Christ; comment donc serais-je soumise aux puissances de ce monde? Dieu peut-il être soumis aux hommes? » Cette liberté, l'Église la réclame pour tout clerc, et elle l'a longtemps revendiquée comme un droit divin. La liberté ne lui suffit point, comme nous allons le dire; il lui fallut la domination sur les princes et les peuples. Sa liberté et sa domination sont également en opposition avec la doctrine évangélique et avec sa propre tradition. En disant que l'on doit rendre à César ce qui est à César, Jésus-Christ n'a excepté personne : il ne pouvait pas avoir l'intention d'établir un privilége pour les

[1] *Tertullian.* Apolog., c. 25, 33.

clercs, ni pour l'Église, puisqu'il n'y avait ni Église ni clercs, et que dans la pensée du Christ il ne devait pas y en avoir. Saint Paul est tout aussi explicite. Il soumet *toute* personne aux puissances, et la raison qu'il en donne est telle qu'elle ne souffre pas d'exception : si l'État est de Dieu, il est de Dieu à l'égard de tous, tous lui doivent donc obéissance. Cette interprétation n'est pas de nous, elle est de saint *Chrysostome* : « *Toute personne, quand ce serait un* APÔTRE *ou un* PROPHÈTE, *est soumise à la puissance temporelle*[1]. » Est-il nécessaire d'ajouter que telle fut la conduite des apôtres et de leurs successeurs, et que pendant les premiers siècles, malgré la persécution des empereurs païens, la chrétienté leur resta fidèle?

Grand est l'embarras des ultramontains pour concilier les prétentions de l'Église avec les maximes de l'Écriture Sainte et avec la pratique universelle de la chrétienté primitive. La soumission que les *apôtres* et les *prophètes* devaient à l'État, s'est changée en domination; le respect s'est changé en révolte. Rien de plus absurde, de plus extravagant que les explications des défenseurs de l'Église; elles suffiraient pour la condamner. Ils font violence aux textes qu'ils proclament sacrés, mais qui ne sont pas assez sacrés pour que l'Église n'y touche, et ne les viole avec une téméraire audace. Là où l'apôtre dit que *toute personne* doit respect et obéissance à l'autorité, là où saint Chrysostome, se fondant sur une tradition universelle, comprend dans ce pré-

[1] *Chrysostom.* Homilia 23 in Epist. ad Rom. (Op., t. IX, p. 686.)

cepte même les apôtres, même les prophètes, l'Église dit que les clercs n'y sont pas compris. C'est son habitude d'altérer l'Écriture, quand son ambition le demande. Nous avons un plus grand crime à lui reprocher : elle calomnie les disciples du Christ, et le Christ lui-même. Quelles sont les instructions que Jésus-Christ donne à ses apôtres, lorsqu'il les envoie prêcher la *bonne nouvelle?* Il sait qu'ils trouveront une violente contradiction. Opposeront-ils la résistance à la force? Soulèveront-ils les peuples contre leurs oppresseurs? La patience sera leur seule arme : *Qu'ils ne craignent pas ceux qui ont pouvoir de tuer le corps, ils ne peuvent pas tuer l'âme.* Écoutons maintenant le commentaire des ultramontains : « Les préceptes qui ont été donnés à l'Église naissante et faible, ne regardent pas l'Église forte et puissante. » Voici donc, dit *Bossuet,* le langage que les ultramontains font tenir à Jésus-Christ : « Je vous ordonne la patience, mais seulement tant que vous serez faibles et impuissants; dès que vous aurez la force en main, vous ne serez plus des agneaux ni des colombes, vous combattrez les rois comme des lions. » Quand les apôtres disent que toute personne est soumise aux puissances, il faut entendre leurs paroles avec une restriction mentale : l'Église obéira aux princes, jusqu'à ce qu'elle soit assez puissante pour les déposer : alors elle recourra au besoin à l'insurrection [1]. » Avons-nous tort de dire que ces chicanes de procureur sont indignes de la majesté de l'Évangile, plus indignes encore de celui

[1] *Bossuet*, Defensio Declarationis, lib. I, sect. II, c. 17.

que l'Église adore comme fils de Dieu? Les martyrs embarrassent encore davantage les ultramontains. *Bellarmin* nous dira pourquoi les chrétiens ont subi la mort et les tourments plutôt que de déposer les Dioclétien et les Valens : c'est que la force leur manquait [1]. Le front du cardinal aurait dû devenir plus rouge que la pourpre qu'il portait, quand il a écrit ces paroles honteuses. Répondons aux ergoteurs ultramontains comme *Bossuet* : *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes!* C'est la religion du spiritualisme que Jésus-Christ est venu prêcher, et du spiritualisme le plus excessif. Ses disciples vivent d'une existence toute spirituelle, en attendant que le royaume de Dieu s'ouvre, que leur importent la terre et les empires de ce monde? L'Église est le contre-pied de cette tendance qui domine dans la chrétienté primitive. Elle ambitionne l'empire de ce monde; le royaume des cieux n'est qu'un marche-pied pour conquérir le pouvoir et la richesse. Voilà pourquoi elle est obligée d'altérer la doctrine évangélique et de fausser ses plus glorieuses traditions.

V

Il y a encore une parole des apôtres dont l'Église fait un criminel abus. Jésus-Christ est venu affranchir le croyant du despotisme de l'État. Nous avons dit qu'en cela, il était révolutionnaire, qu'il détruisait l'État antique dans ses fondements. Mais qu'arrivera-t-il si

[1] *Bellarmin*, De Rom. Pontif., v. 6, 13.

l'État ne respecte point la liberté que le Christ revendique pour la religion? Faudra-t-il que les chrétiens se soumettent à ses commandements ou à ses défenses? Les apôtres répondent qu'*il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*. Quel est le sens de cette maxime? L'Église l'a toujours à la bouche, quand il lui plait de désobéir à une loi, ou quand elle excite les fidèles à la désobéissance. C'est à elle, organe de Dieu, à déterminer quelle est la volonté divine, c'est dont à elle à décider quand c'est un devoir, soit pour elle, soit pour les croyants, d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Qui ne voit que cette prétention seule suffit pour mettre l'Église au dessus de l'État? L'État ne peut sauvegarder sa souveraineté sans attaquer l'un ou autre des droits que l'Église réclame comme lui ayant été donnés par Dieu même : il n'y a aucune de ses prétentions, même les plus folles, les plus coupables, dont elle n'ait voulu faire un droit divin : il n'y a aucun de ces droits prétendûment divins qui ne soit en opposition avec le droit vraiment divin des nations. L'opposition entre l'Église et l'État est donc permanente, et elle est capitale, car elle porte sur une question de souveraineté. Eh bien ! dans cette collision, l'Église invoque à chaque instant les paroles de l'apôtre : elle doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes, ce qui veut dire que, sous le prétexte d'obéir à Dieu, elle désobéit à la loi.

Nous disons qu'elle détourne les paroles des apôtres de leur vrai sens. D'abord, il est certain qu'il n'y est pas question de l'Église. Qui a prononcé ces paroles fameuses? Ce sont les apôtres auxquels la synagogue

défendait de prêcher la bonne nouvelle. Ils ne tiennent aucun compte de la défense. Le souverain pontife leur demande pourquoi, au mépris de son décret, ils continuent à remplir Jérusalem de leur doctrine. C'est alors que les apôtres répondent : *il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes* [1]. Ainsi il n'est question que des apôtres, et il ne pouvait être question que d'eux. C'était en effet à eux, à eux seuls que Jésus-Christ avait donné mission d'annoncer la *bonne nouvelle.* Si pour les apôtres, le Christ n'était pas Dieu, il était du moins le Messie, les plus grand des prophètes. Ils pouvaient donc dire qu'en obéissant à leur maître, ils obéissaient à Dieu. Est-il nécessaire d'insister pour prouver que l'Église abuse d'une maxime qui ne la regarde point? Elle n'existait pas, alors que Pierre et ses compagnons répandaient la bonne nouvelle à Jérusalem. C'est aux apôtres que le Christ avait parlé, les apôtres seuls pouvaient dire que Dieu leur avait donné un commandement auquel ils étaient tenus d'obéir. Si l'Église veut s'approprier la maxime apostolique, elle doit commencer par prouver que Dieu lui a parlé, et lui a ordonné de faire ce que les lois défendent. Après deux mille ans, nous attendons toujours la preuve.

La maxime qu'il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes a encore un autre sens. Jésus-Christ est venu affranchir la religion de l'autorité des Césars. Si les Césars ne respectent pas la liberté de conscience, est-il permis aux fidèles de leur désobéir? Écoutons la ré-

[1] *Actes*, V, 27, 29.

ponse d'un des grands penseurs du christianisme : « Nous sommes en présence, dit *Origène* [1], de deux sortes de lois : l'une est la loi de la nature dont Dieu est l'auteur, l'autre est la loi écrite que chaque cité se donne. Quand elles sont d'accord, il faut les observer. Mais quand la loi naturelle, la loi divine, nous commande des choses contraires à la législation du pays, il faut fouler aux pieds celle-ci, et, méprisant la volonté des législateurs humains, n'obéir qu'au divin législateur, afin de régler notre vie sur sa volonté, quels que soient les labeurs et les périls, et dût-on encourir la mort et l'ignominie. » Le commentaire d'Origène étend la maxime évangélique, et, en lui donnant une portée immense, il augmente aussi la difficulté de la question. Remarquons avant tout que l'illustre Père ne dit pas un mot de l'Église. Ce n'est pas l'Église qu'il oppose à l'État, c'est le croyant. La différence est considérable. Si l'Église peut dire quand il faut obéir et quand il faut désobéir à la loi, elle devient un pouvoir supérieur à la loi, et c'est bien là son ambition. La chrétienté primitive ne songeait pas à de pareilles prétentions. Origène suppose un conflit entre une loi humaine et ce qu'il appelle la loi naturelle ou la loi divine, et dans ce conflit il veut que le croyant obéisse de préférence à la loi naturelle. Qui sera juge de l'opposition? Le fidèle que l'on veut forcer de faire une chose que la loi naturelle lui défend. En définitive, c'est la conscience qui décidera. La question revient donc à savoir s'il y a des cas où la

[1] Contra Celsum, Op., t. I, p. 605, ss.

conscience nous fait un devoir de désobéir à la loi? Au point de vue des idées modernes sur les droits de l'individu, la réponse ne saurait être douteuse. S'il y a des droits que l'homme tient de Dieu, des droits sans lesquels il ne peut remplir sa mission, il est évident qu'il ne peut ni les abdiquer, ni en être dépouillé. Que si l'État veut lui enlever un de ces droits naturels, l'individu peut et doit résister, légalement, si la chose est possible, par la force, au besoin, s'il n'a pas d'autre moyen de sauvegarder sa liberté. Nous aboutissons au droit de révolution que les peuples modernes pratiquent, et qui est même renfermé implicitement dans leurs constitutions.

Si l'on entend la maxime apostolique en ce sens, nous l'admettons. Mais il est évident que l'Église ne peut s'en prévaloir, ni pour se soustraire à la loi, ni pour exciter les fidèles à la désobéissance. L'Église n'a pas de droit naturel, pas de droit divin à invoquer contre l'État, car elle n'existe pas en vertu d'un droit naturel, ni d'un droit divin. Elle ne doit son existence qu'à la loi, et elle n'a d'autre droit que ceux que la loi lui accorde. Le conflit entre le droit naturel et le droit positif ne peut s'élever là où il n'y a qu'une institution de droit positif. Restent donc les individus, et pour ce qui concerne notre question, les croyants. Eux seuls peuvent faire appel au droit naturel, divin, contre une loi qui le viole. Nous n'avons pas à entrer dans le détail des conditions qui limitent l'exercice du droit de résister à la loi. Il suffit à notre but d'avoir démontré que l'Église ne saurait s'en prévaloir. Cependant elle l'a fait, et elle le fait

encore. C'est la plus dangereuse de ses usurpations. Usurpation il y a; car l'Église s'empare d'une maxime qui n'est faite que pour l'individu. C'est toujours la même tactique et le même abus. Ce qui devait être une garantie pour le croyant, devient un instrument de domination pour l'Église; or plus le pouvoir de l'Église augmente, plus la liberté du croyant est en danger. On tourne donc contre lui une maxime qui devait sauvegarder son droit. En même temps, on compromet l'existence de l'État, de la société civile. L'État, la société, ne sauraient exister, si dans leur sein il y a une Église puissante qui peut, au gré de son ambition, désobéir à la loi, et exciter les fidèles à la désobéissance. Comment l'Église est-elle parvenue à usurper une puissance qui la met au dessus de l'État? C'est l'objet de notre Étude. Nous pouvons constater dès maintenant que c'est une puissance usurpée, et, mieux encore, une puissance qui est en opposition avec l'Écriture et la tradition, sur lesquelles l'Église a bâti sa domination.

§ 2. **L'Église et son pouvoir spirituel.**

N° 1. *Les prétentions de l'Église.*

L'Église se dit un pouvoir. Le pouvoir qu'elle revendique lui donne-t-il une action sur les choses temporelles, sur les princes et les peuples, sur l'État? Jadis les opinions se partageaient sur cette question capitale. Une fraction importante de l'Église, les gallicans, ne lui reconnaissaient qu'un pouvoir purement spirituel; ils lui

déniaient toute espèce de puissance sur le temporel. Les ultramontains, au contraire, étaient d'accord pour soutenir que l'Église a un pouvoir dans les choses temporelles [1], mais il y avait discussion entre eux sur la nature de son pouvoir et sur son étendue. L'Église a-t-elle reçu de Jésus-Christ une mission temporelle tout ensemble et spirituelle? Les grands papes du moyen âge et les plus illustres docteurs l'ont cru. C'est l'ultramontanisme pur, qui absorbe l'État dans l'Église et fait du pape le roi des rois. Une autre école admet l'existence du pouvoir temporel à côté du pouvoir spirituel; elle nie que Jésus-Christ ait donné à l'Église un pouvoir direct sur les choses temporelles; mais, comme il lui a confié la plénitude du pouvoir spirituel, il lui a par cela même donné une action sur le temporel, qui s'étend à tout ce qui intéresse la religion. C'est la doctrine des jésuites, et elle a fini par devenir la doctrine générale des ultramontains.

Aujourd'hui le gallicanisme n'est plus qu'une opinion purement individuelle. En France comme en Allemagne, en Belgique comme en Italie, c'est l'ultramontanisme qui l'emporte. Il faut donc dire que l'Église a un pouvoir direct ou indirect sur le temporel. Dès lors la sou-

[1] *Bellarminus*, De Potestate summi pontificis in temporalibus, c. 3 : « De potestate in temporalibus, quod ea sit in papâ, non opinio, sed certitudo apud catholicos est : quamvis non desint altercationes, quid sit, et qualis ea potestas, id est, an sit per se et proprie temporalis : an potius, ipsa quidem spiritualis sit, sed per quamdam necessariam consequentiam, et in ordine ad spiritualia de temporalibus disponat. »

veraineté est brisée. Vainement nos constitutions proclament-elles les nations souveraines ; il y a un souverain placé au dessus des peuples, l'Église. Mais il est impossible aux nations d'accepter cette dépendance, car elle détruit leur puissance souveraine, leur liberté même ; et qu'est-ce qu'une nation qui ne serait ni souveraine ni libre? Il y a donc incompatibilité absolue entre les prétentions de l'Église et les droits des nations. De là un conflit inévitable entre l'Église et l'État. La lutte existe depuis qu'il y a une Église qui se dit un pouvoir ; elle existe encore aujourd'hui dans tous les pays catholiques, plus ou moins ouverte, plus ou moins violente, selon que l'Église a plus ou moins de force. En Belgique, la lutte est flagrante, et elle offre un spectacle plein d'enseignements pour toutes les nations chez lesquelles domine le catholicisme. Notre Constitution sépare l'Église de l'État. L'on croyait que cette séparation, en donnant à l'Église toutes les libertés imaginables, préviendrait la collision entre la puissance temporelle et la prétendue puissance spirituelle. En effet, si l'Église ne demandait que la liberté, elle n'aurait plus rien à demander en Belgique. Cependant la lutte est plus vive que jamais, en dépit de la séparation, en dépit de la liberté dont jouit l'Église. L'expérience est décisive : elle prouve à la dernière évidence que la liberté ne suffit pas à l'Église, qu'il lui faut la domination.

Quel est le fondement de cette ambition? C'est que l'Église est un pouvoir spirituel, institué par Dieu même pour conduire l'humanité vers le terme de sa destinée, le salut éternel. Cela implique que l'Église a été établie

par Jésus-Christ, le fils de Dieu. Où sont les titres de sa divinité? La réforme les a déchirés. Luther, en faisant un feu de joie des bulles pontificales, a signifié à l'Église que ses prétentions reposaient sur une usurpation séculaire. Au point de vue du protestantisme, la querelle est vidée. Il n'y a point d'Église extérieure, pas d'évêques, pas de pape par droit divin. Dès lors il ne peut plus être question d'une *puissance spirituelle,* bien moins encore d'un *pouvoir direct* ou *indirect* sur le temporel. Voilà pourquoi, dans le sein des pays protestants, la lutte entre l'Église et l'État a cessé. Les Églises protestantes se soumettent aux lois, elles reconnaissent la souveraineté de l'État; si elles demandent la liberté, c'est la liberté véritable, celle de la religion; si elles réclament un droit, c'est le droit de l'individu, sa souveraineté dans son for intérieur. Le débat entre l'Église et l'État ne s'agite que dans les pays catholiques. Il nous conduit à examiner, s'il est vrai, comme on le prétend, que la doctrine ultramontaine est de l'essence du catholicisme.

Le nom qu'elle porte prouve le contraire. Elle ne s'appelle pas catholique, mais ultramontaine. En face des prétentions de la cour de Rome, il y a toujours eu une opinion tout à fait opposée; elle est connue sous le nom de gallicanisme. Il importe de remarquer que l'ultramontanisme n'a jamais été consacré formellement comme un dogme, et que le gallicanisme n'a pas davantage été condamné comme une erreur. Vainement dira-t-on que nous évoquons un mort, que les maximes gallicanes sont désertées partout, qu'elles sont répudiées dans le pays

même qui leur a donné naissance. Nous répondons que ces maximes, en tant qu'elles concernent les rapports de l'Église et de l'État, sont indestructibles, car elles se réduisent en essence à maintenir la souveraineté de l'État. Le haut clergé a beau se rallier autour du drapeau ultramontain, les nations catholiques resteront gallicanes d'instinct et de conviction, par la raison qu'il s'agit pour elles de rester souveraines. Malheur au catholicisme, s'il était démontré que les peuples doivent ou répudier la religion traditionnelle ou renoncer à leur indépendance! Leur choix serait bientôt fait. Peu importe donc que la réaction catholique ait jeté les Églises nationales dans les bras de Rome; le gallicanisme n'en subsiste pas moins dans ce qu'il a de légitime; et qu'y a-t-il de plus légitime que de maintenir la souveraineté de l'État contre les envahissements d'un prétendu pouvoir spirituel? Sur ce terrain, Bossuet aura toujours raison contre la cour de Rome. Eh bien! l'évêque de Meaux ruine radicalement les prétentions de l'Église, telles que les ultramontains les entendent. L'Évangile et la tradition à la main, il prouve que la puissance spirituelle de l'Église n'a rien de commun avec le temporel, qu'elle ne peut réclamer ni pouvoir direct ni pouvoir indirect sur les princes et les peuples : que les prétentions romaines sont une usurpation née dans les ténèbres et au milieu de la barbarie du moyen âge, que si l'on voulait élever ces faits passagers à la hauteur d'une théorie, l'on aboutirait à la folie et à une folie funeste à l'Église, puisqu'elle la mettrait en collision avec les besoins les plus impérieux des sociétés modernes, et que

de ce conflit à la ruine de l'Église et de la religion même, il n'y aurait pas loin.

Les prétentions de l'Église ont encore un autre fondement qu'il était difficile aux gallicans de ruiner, puisqu'eux-mêmes partagent les préjugés religieux sur lesquels il repose. Il s'agit de l'essence même du pouvoir dit spirituel, de la séparation de ce pouvoir d'avec le pouvoir temporel. Les gallicans reconnaissent que l'Église a un pouvoir spirituel; mais ils ne veulent pas admettre les conséquences que les ultramontains en déduisent. C'est le côté faible du gallicanisme. Il n'ose pas se placer sur le terrain évangélique et nier franchement toute idée de pouvoir; il ose encore moins répudier le spiritualisme chrétien d'où est née l'idée du pouvoir spirituel. Enchaînés par la tradition catholique, les gallicans maintiennent des principes devant l'application desquels leur bon sens recule. Nous sommes plus libres, et il nous sera facile de démolir l'échafaudage de la domination ecclésiastique : nous prouverons que la séparation du spirituel et du temporel est fausse, que le spiritualisme excessif de l'Évangile, tel qu'il paraît dans l'histoire, n'est qu'une longue illusion, quand ce n'est pas un mensonge ou une hypocrisie. Avec le fondement ruineux du spiritualisme chrétien, tout l'édifice du pouvoir spirituel s'écroule.

Nos conclusions sont indiquées d'avance. Nous cherchons le fondement de la puissance séculaire que l'Église a exercée, et partout nous rencontrons l'usurpation, l'erreur, l'ignorance, l'altération des faits, et l'abandon de la doctrine évangélique. Il est faux que Jésus-Christ

ait donné un pouvoir quelconque à l'Église. Il est faux que la mission dont le Christ a chargé ses apôtres impliquât un pouvoir quelconque. Il est faux que l'Église ait, par droit divin, un pouvoir *direct* ou *indirect* sur le temporel. Il est faux que le spirituel doive être séparé du temporel, pour être attribué à l'Église. L'Église est un établissement humain, une association des fidèles. Si dans le passé elle a exercé une puissance, c'est par suite de circonstances transitoires, qui n'ont rien de commun avec sa prétention d'une origine divine. Ces circonstances historiques ayant disparu, la puissance de l'Église doit aussi s'évanouir. Il est si vrai que le pouvoir que l'Église réclame n'est point de son essence, qu'aujourd'hui ces prétentions d'un autre âge sont devenues un danger, non seulement pour l'Église, mais encore pour la religion qui s'identifierait avec elle.

N° 2. *L'idée de l'Église.*

Qu'est-ce que l'Église? Si le bon sens pouvait répondre à cette question, la réponse serait bien simple : L'Église est la société des fidèles. Cette association ne diffère pas en essence des sociétés ordinaires qui se forment dans un but intellectuel, industriel ou commercial. En vain les ultramontains se récrient contre cette proposition; nous n'entendons pas mettre la religion sur la même ligne que les chemins de fer, nous ne nions pas que le sentiment religieux soit le plus élevé comme le plus impérieux des besoins de notre nature. Mais qu'importe? Une société littéraire a aussi, à notre avis, un

caractère plus noble qu'une société pour la filature du lin. Cela n'empêche point que ces diverses sociétés, malgré les différences qui les séparent, ne soient sur la même ligne quant à leur position légale : toutes sont soumises aux lois qui, dans chaque État, régissent les associations. Par elles-mêmes, elles n'ont pas d'existence juridique, elles ne sont pas des personnes civiles ; elles ne peuvent acquérir la personnification que par une concession de la loi, en se soumettant aux conditions qu'elle prescrit, et elles n'ont d'autres droits que ceux qui résultent de la loi; enfin, comme toutes les personnes fictives, elles sont toujours dans la main du législateur. Toutes les sociétés sont donc essentiellement dans l'État; l'on ne conçoit même pas qu'elles prétendent exister en dehors de l'État, puisque c'est à une intervention de l'État qu'elles doivent leur existence juridique; bien moins encore comprend-on qu'elles réclament des droits contre l'État. De pareilles prétentions, quand il s'agit d'associations ordinaires, seraient taxées d'extravagance, de folie. Cependant aujourd'hui l'Église catholique affiche hautement ces incroyables exigences. Elle existe, disent ses organes les plus accrédités, elle est une personne civile, sans la loi, et, au besoin, malgré la loi. Elle a des droits que la loi peut bien reconnaître, mais qu'elle ne lui donne point, qu'elle ne peut, par conséquent, lui enlever. Elle n'est pas dans l'État, elle n'est pas soumise à ses lois; c'est, au contraire, l'État qui est tenu de respecter les lois de l'Église, car l'Église est elle-même un État, et elle a une puissance supérieure à celle de l'État laïque.

Quel est le fondement de ces monstrueuses prétentions? D'après le dogme catholique, l'Église est une institution divine, fondée par Jésus-Christ, le Fils de Dieu. Parmi ses apôtres, le Christ en a choisi un pour être son représentant sur la terre : Pierre est le rocher sur lequel il bâtit son Église. Rome, la ville éternelle, en recevant l'Évangile de ses mains, reçoit également la suprématie. Quelle est la mission de l'Église? Elle est l'intermédiaire nécessaire entre l'homme et Dieu; l'homme se relie à Dieu par l'Église, c'est dans son sein qu'il participe à la vie. Le Saint-Esprit, la grâce n'éclairent que ceux qui sont dans l'Église; celui qui s'en sépare, se sépare de la communion divine : hors de l'Église, pas de salut. Dans le dogme catholique, ce n'est pas seulement la religion qui est divine; l'Église extérieure l'est au même titre que la foi, elle se confond avec la foi. Pour nous servir de la formule mystique, l'Église est l'épouse du Christ: c'est dire qu'elle s'identifie avec Dieu.

La doctrine catholique suppose que l'Église doit son institution à Jésus-Christ et que le Christ est Dieu. Nous n'avons pas à entrer dans le débat théologique de la divinité du Christ. L'humanité moderne repousse ce dogme, parce qu'il lui est impossible de comprendre que l'infini et le fini s'unissent dans une seule et même personne. Il est tout aussi impossible à la science historique d'admettre cette croyance : elle nie que Jésus-Christ se soit proclamé Fils de Dieu, dans le sens des décrets de Nicée : elle nie que les apôtres aient prêché la divinité de leur maître : elle prouve que ce fameux dogme s'est formé

successivement, sous l'influence de conceptions philosophiques et de superstitions populaires. Sur le terrain de la raison et de l'histoire, il ne peut donc pas être question d'une Église fondée par Dieu. Au point de vue juridique, et c'est celui où nous devons nous placer, puisque nous examinons les rapports de l'Église avec l'État, tout ce qui est article de foi doit être écarté. L'État moderne s'est séparé de la religion, en ce sens qu'il ne reconnaît plus de religion dominante : il n'y a plus de religion d'État. Donc, aucune Église ne peut se baser sur les croyances qui lui sont particulières, pour réclamer une position privilégiée dans la société civile. L'Église catholique ne peut pas plus invoquer les canons de Nicée, que l'Église juive ne peut invoquer la Bible, ou l'Église mahométane, le Coran. Dès lors, la question est tranchée. L'Église n'existe et ne peut exister qu'en vertu de la loi. C'est la loi qui lui donne la personnification civile, c'est la loi qui lui accorde des droits, et qui partant peut lui imposer des obligations. La prétention contraire, qui est celle des ultramontains, est incompatible avec l'existence de l'État; car il n'y a plus d'État possible, si dans le sein d'une société politique, il se trouve une association puissante, qui refuse de reconnaître la souveraineté dont l'État est l'organe.

Telle est la solution juridique de la question que nous venons de poser. Pour tous ceux qui connaissent les premiers éléments du droit, elle ne peut pas faire l'ombre d'un doute. Cela est si vrai, que jusqu'ici les prétentions de l'Église n'ont jamais osé se produire sur le terrain du droit. Ce n'est pas que l'Église ne puisse faire en-

tendre sa voix dans nos assemblées législatives. En Belgique, elle a un parti puissant au sein de nos chambres, ce parti a pendant de longues années occupé le pouvoir; il est à la dévotion absolue de l'Église, puisque c'est à l'action directe des évêques dans les élections qu'il doit son existence. Cependant aucun organe de ce parti n'a encore eu le courage de formuler, soit dans un discours, soit dans une loi, le droit divin de l'Église. C'est que ce prétendu droit est la négation de la souveraineté nationale, c'est à dire la négation de la source du droit. Ainsi ceux-là mêmes qui sont les organes, disons mieux, les instruments de l'Église, n'osent pas avouer ses prétentions ! Que dis-je? au besoin ils les désavouent. Peut-il y avoir une preuve plus évidente que le droit divin de l'Église est répudié par la conscience générale?

Toutefois l'Église s'obstine à se mettre en dehors et au dessus de la loi, et là où elle le peut, elle brave la loi et la viole. C'est dire qu'elle refuse de se placer sur le terrain du droit. Elle fait appel à son origine divine, qui l'élève, dit-elle, au dessus de tout établissement humain. Nous allons la suivre sur le terrain qu'elle-même choisit; et nous prouverons que ses prétentions ne sont rien qu'une longue usurpation, et pis que cela, un vrai sacrilége, puisqu'une association purement humaine ose se couvrir du nom de Dieu, et se dire l'organe de la vérité absolue. Notre tâche est très facile. La révolution du XVIe siècle a brisé la puissance prétendûment divine de l'Église ; les réformateurs, appuyés sur l'Écriture Sainte et sur la tradition des premiers siècles du christianisme, ont démoli l'échafaudage que l'ambition romaine avait

élevé sur l'ignorance et la superstition. Nous n'avons qu'à exposer le résultat de leurs travaux.

Dans le principe, il n'y avait pas même de société chrétienne distincte du judaïsme. Les premiers disciples du Christ restèrent juifs, comme leur maître; ils ne se distinguaient de leurs frères que par leur croyance dans la venue du Messie. Peut-être le christianisme serait-il resté une secte juive, si saint Paul, dépassant les idées étroites des apôtres, n'avait porté la bonne nouvelle chez les gentils. Conçoit-on, dans cet ordre d'idées, que Jésus-Christ ait établi une Église extérieure, à côté et en opposition de la synagogue? Il n'y pouvait pas même songer. Il y a encore une autre raison, tout aussi décisive, qui empêcha le Christ de fonder une Église, telle que nous la connaissons aujourd'hui, avec sa puissante organisation. Il était imbu de la croyance que la fin du monde était prochaine et qu'après la consommation des choses, le royaume des cieux s'ouvrirait. Celui qui est convaincu que d'un jour à l'autre la terre et tous les établissements humains seront anéantis, ira-t-il fonder une Église? A quoi bon? Pour guider dans la voie du salut une humanité qui n'a plus que quelques jours à vivre? Enfin, même en supposant que Jésus-Christ eût voulu prêcher une religion destinée à une existence séculaire, on peut douter qu'il eût établi une Église extérieure, telle que l'Église catholique. L'idée d'un clergé, intermédiaire nécessaire entre l'homme et Dieu, lui est tout à fait étrangère. L'idée d'une domination exercée par un sacerdoce, soit sur les croyants, soit sur l'État, lui est plus qu'étrangère; elle est en opposition ouverte avec tout son enseignement.

Rapporter l'institution de l'Église à Jésus-Christ, c'est donc dire qu'il a établi un corps sacerdotal, en contradiction avec la doctrine qu'il prêchait. Cela est une impossibilité morale. L'Église n'a donc pas été établie par Jésus-Christ : l'a-t-elle été par ses apôtres? Cela est tout aussi inconcevable; car eux aussi restèrent juifs, eux aussi ne connaissaient d'autre Église que le temple; eux aussi étaient convaincus, et peut-être plus que leur maître, que la fin des choses était instante; eux aussi ne songeaient ni à dominer sur les rares disciples du crucifié, ni sur la société temporelle. Il y a du délire à leur supposer de pareilles pensées. Un sacerdoce suppose un culte auquel il préside, une foi qu'il enseigne et qu'il prêche; or, du temps des apôtres, il n'y avait ni cérémonies liturgiques, ni articles de foi : à quoi bon alors des prêtres, des évêques et des papes? Que l'on veuille bien nous montrer ce corps sacerdotal dans les *Actes*, ou dans les *Épîtres*, ou dans la tradition. Il n'y a aucune charge proprement dite dans la chrétienté primitive : les apôtres prêchent que le royaume des cieux va s'ouvrir, et qu'il faut faire pénitence pour y avoir une place. Mais les apôtres ne sont pas les organes uniques de l'Esprit Saint. Faut-il rappeler Étienne, le premier martyr? Faut-il rappeler un nom plus grand, saint Paul, sans lequel il n'y aurait pas eu de christianisme? L'on cherche vainement dans les apôtres un caractère sacerdotal, un pouvoir tel que l'Église l'a exercé : de juridiction, de puissance, de commandement, on n'en voit pas la moindre trace. La première charge distincte que l'on rencontre est celle des diacres : ils président à la distri-

bution des aumônes. Mais il est si peu vrai qu'il y ait dans leur institution un principe hiérarchique, que les sept diacres choisis pour présider aux œuvres de charité, ont aussi été des missionnaires ardents. Ils ne furent pas désignés par les apôtres, mais élus par l'assemblée entière des fidèles. L'imposition des mains qui leur est donnée ne ressemble en rien à une consécration sacerdotale : c'est le signe de leur entrée en charge, accompagnée d'une prière solennelle. Il en est de même des *anciens*, qui plus tard prirent le nom d'évêque : c'est une institution juive, que les premiers chrétiens s'approprièrent naturellement, puisqu'ils étaient encore juifs. Dans tout cela il n'y a pas la moindre apparence d'une origine divine de l'Église [1].

Les ultramontains ne se sont pas rendus à ces témoignages accablants. Il y a toujours moyen de chicaner sur des textes. Nous leur opposons une autorité plus imposante, celle des faits, de l'histoire. Que l'on compare l'Église actuelle avec l'Église primitive, et que l'on dise s'il y a la moindre analogie entre les deux établissements. L'Église a à sa tête un homme qui s'intitule le vicaire de Dieu, et qui se prétend le maître des rois et des peuples. Ouvrons l'Évangile, et écoutons ce que Jésus-Christ dit à ses disciples : *Vous savez que ceux qui possèdent l'autorité sur les peuples, les dominent,*

[1] *Plank*, Geschichte der christlich-kirchlichen Religion sverfassung, t. I, p. 10, ss. — *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. I, § 30. — *De Pressensé*, Histoire des trois premiers siècles de l'Église chrétienne, t. I, p. 374 ss.

et que leurs princes ont puissance sur eux. Il n'en sera pas ainsi parmi vous, mais quiconque voudra être le premier parmi vous, sera le serviteur de tous. L'Église a aujourd'hui à sa tête des chefs qui prennent le titre de *prince;* d'autres qui se font appeler *Votre Grandeur.* C'est sans doute Jésus-Christ qui a institué les cardinaux et les évêques, en les élevant au dessus des simples clercs, et en leur prodiguant les marques d'une autorité supérieure que nous voyons! Le Christ avait sous les yeux une caste de prêtres qui aimaient aussi à trôner dans la chaire de Moïse, qui aimaient les premiers siéges dans les synagogues, et qu'on les saluât dans les lieux publics, et qu'on les appelât maîtres. Il paraît que cet orgueil sacerdotal ne fut pas du goût de celui qui naquit dans une crèche, car voici ce qu'il dit à ses disciples : *Pour vous, ne veuillez point être appelés maître; car vous n'avez qu'un maître, le Christ, et vous êtes tous frères. Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé.* L'on peut caractériser en un mot l'esprit du Christ et de ses vrais disciples, c'est l'humilité. Est-ce aussi l'humilité qui règne dans l'Église? Oui, le semblant, c'est à dire l'hypocrisie : mais ôtez le masque, et vous trouverez l'orgueil le plus démesuré, l'ambition la plus insatiable.

Il est inutile de poursuivre ce parallèle. Pour tous ceux qui ne ferment point, de parti pris, les yeux à la lumière, il est clair comme le jour, qu'il n'y a rien de commun entre l'Église et l'esprit évangélique. Cela suffit à notre but, car nous ne voulons prouver qu'une chose, c'est que l'Église n'a pas été instituée par Jésus-Christ : or

comment le Christ aurait-il établi une Église qui est en tout le contre-pied de son enseignement? Donc, même en se plaçant sur le terrain de la tradition chrétienne, il n'est point vrai que l'Église soit d'origine divine. La prétention contraire est la plus énorme des usurpations, et elle tend à justifier tous les envahissements du sacerdoce. Nous l'avons qualifiée de sacrilége; et, en effet, nous n'en connaissons pas de plus criminel. Des hommes, êtres imparfaits, faillibles, osent se dire les organes de Dieu, et participer à son infaillibilité. C'est le délire de la toute-puissance! Sans doute, l'Église, avec ses monstrueuses prétentions, a sa raison d'être; mais nos folies ont aussi leur cause, leur explication, et en un certain sens leur légitimité. Est-ce un motif pour rendre Dieu complice de nos aberrations? En se plaçant au point de vue historique, on peut dire que l'Église, appelée à faire l'éducation des Barbares, devait posséder une autorité divine pour dompter la résistance de peuples à demi sauvages. C'est dire que, dans l'enfance du genre humain, le surnaturel a une légitimité relative. Ce qui n'empêche point qu'il ne soit une illusion de notre esprit. Si Dieu tourne nos erreurs au profit de notre éducation, rendons-lui grâce et admirons la sagesse de sa providence; mais ne divinisons pas ces erreurs, et flétrissons ceux qui les exploitent sans les partager.

N° 3. — *L'Évangile et le pouvoir spirituel.*

I

Jésus-Christ a-t-il donné un pouvoir spirituel à son Église? La question est absurde, quand on se place sur le terrain de l'histoire. Tant que le Christ vécut, il ne peut être question, ni d'une Église chrétienne, ni d'un pouvoir quelconque qui lui aurait été conféré. Jésus-Christ priait dans le temple; il n'établit pas une Église nouvelle à côté de la synagogue. Ce qui ne se fit pas de son vivant, devait-il se faire après sa mort? Ses apôtres restèrent juifs. Leur conviction était que le Messie rétablirait la loi dans toute sa pureté, que rien ne serait changé au culte de Jéhova, sinon que, par la puissance du fils de l'homme, il s'étendrait avec l'empire d'Israël sur le monde entier. Ils restèrent strictement attachés aux cérémonies et aux observances du mosaïsme. Pieux selon la loi, « ils étaient constamment dans le temple, louant et bénissant Dieu; » ils y prêchaient au peuple, « que Dieu avait élevé Jésus de Nazareth par sa puissance comme prince et sauveur, pour donner l'amendement à Israël et la rémission des péchés. » Les disciples du Christ ne se distinguaient des autres juifs que par leur croyance que le Messie était apparu dans la personne de Jésus-Christ et qu'il reviendrait bientôt fonder son royaume. C'est dans le même esprit qu'ils conçurent la mission que leur maître leur donna d'aller prêcher les nations. La *bonne nouvelle* qu'ils annonçaient aux

hommes, c'est que le Messie était venu, que son retour était prochain, qu'il fallait se convertir pour avoir une place dans son royaume. Mais en quoi consistait cette conversion? Les juifs seuls, comme peuple élu, étaient appelés au royaume du Messie; pour avoir part aux promesses messianiques, il fallait donc embrasser le mosaïsme. Le baptême était la seule marque distinctive de ceux qui croyaient en Jésus-Christ; du reste, rien n'était changé au culte de Moïse [1].

Ainsi, ni du vivant de Jésus-Christ, ni après sa mort, il n'y eut une Église chrétienne. Ce n'est que lorsque saint Paul porta la *bonne nouvelle* au sein de la gentilité, que l'on voit les premiers germes d'une Église, distincte de la synagogue. Mais l'on sait quelle violente opposition l'apôtre des gentils rencontra dans les douze. Voilà les faits : ils font un étrange contraste avec les prétentions de l'Église. Si, comme le disent les orthodoxes, le Christ fonda une Église, ou chargea ses disciples d'en établir une, il faut dire que les apôtres s'acquittèrent bien mal de leur mission. En réalité, ni le maître ni les disciples ne songeaient à élever une Église nouvelle, et ils n'y pouvaient point songer, puisqu'ils étaient convaincus que le temple subsisterait éternellement. En présence de ces faits, n'est-il pas ridicule de parler d'un pouvoir quelconque que le Christ aurait donné à une Église qui n'existait point, et ne devait pas

[1] *Reuss*, Histoire de la théologie chrétienne, t. I, p. 283, ss. — *Plank*, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, t. I, p. 277; t. II, p. 32, 71.

exister? Cela seul suffit pour ruiner dans son fondement le prétendu pouvoir spirituel revendiqué par l'Église.

Toutefois, l'Église a exercé ce pouvoir spirituel; en un certain sens, elle l'exerce encore. Il nous faut donc remonter à ses premières origines. L'Église invoque les paroles de Jésus-Christ, telles qu'elles sont rapportées dans les Évangiles. Dans sa croyance, les livres saints, divinement inspirés, sont l'expression exacte de la prédication du Christ. Suivons l'Église sur son propre terrain, et voyons si les paroles attribuées à Jésus-Christ renferment l'idée d'un pouvoir. *Ayant appelé les douze apôtres, il leur donna force et puissance sur les démons et de guérir les maladies. Et il les envoya prêcher le royaume de Dieu, et rendre la santé aux infirmes.* Le mot de *puissance* est prononcé, mais en quoi consiste-t-elle? Le Christ confère à ses disciples le pouvoir de faire des miracles. Est-ce là le *pouvoir* donné par le Fils de Dieu à l'Église? L'Église exorcise, il est vrai, mais le prétendu pouvoir qu'elle a de chasser les démons, est un fondement bien ruineux de son autorité; car sa puissance miraculeuse s'en va; les miracles qu'elle a essayé de fabriquer au XIX[e] siècle, ont tourné à sa honte et à sa confusion. Laissons donc là cette puissance sur les démons, et cette force de guérir les maladies; même au point de vue orthodoxe, on n'y peut voir qu'un pouvoir extraordinaire que le Fils de Dieu a trouvé bon de communiquer aux apôtres, mais que les apôtres n'ont pas pu léguer à leurs successeurs. Reste la mission de *prêcher le royaume de Dieu* : ceci évidemment n'est pas un *pouvoir*.

Jésus-Christ dit encore à ses disciples : *Je vous le dis en vérité, tout ce que vous lierez sur la terre, sera lié dans le ciel; et tout ce que vous délierez sur la terre, sera aussi délié dans le ciel.* L'on sait quel criminel abus l'Église a fait de ces paroles. Est-ce à l'Église qu'elles s'adressent? C'est aux apôtres, et il s'agit du futur royaume des cieux, qui, dans la croyance de la chrétienté primitive, devait s'ouvrir d'un instant à l'autre. Dès lors n'est-il pas absurde de chercher dans des paroles concernant un royaume mystique, qui s'est évanoui comme s'évanouissent les rêves, un *pouvoir* que l'Église exerce sur cette terre? Ce qui prouve à l'évidence que ce prétendu pouvoir est une illusion, c'est que les Églises protestantes, même les plus orthodoxes, n'exercent plus le pouvoir de lier et de délier. Reste l'excommunication qui se rattache à la discipline des mœurs. Quand on compare l'usage que l'Église a fait pendant des siècles de ses censures, avec les paroles de Jésus-Christ qu'elle invoque, l'on est confondu de l'audace de son ambition, et l'on s'afflige de la bêtise humaine. Le Christ dit à ses disciples que, si un frère pèche, on le reprenne, et que, s'il n'écoute pas, il soit pour ses frères comme un païen et un publicain. Il est certain, d'abord, que cet usage d'exclure un membre de la société des fidèles, ne peut dater que de l'époque où il y avait déjà une Église constituée, au moins dans ses premiers éléments : ce qui nous conduit déjà loin de Jésus-Christ et des douze. Mais peu importe que le Christ ait ou non prononcé ces paroles; est-ce que toute société n'a pas le droit d'exclure de son sein ceux qui

manquent à une loi sociale? Conclura-t-on de ce que les chrétiens répudiaient un de leurs frères, qu'ils exerçaient un *pouvoir?* En vérité, de pareilles raisons prouvent la faiblesse de la cause qu'elles devraient appuyer!

Il est inutile d'insister plus longtemps sur les textes évangéliques. L'Église s'est chargée elle-même de démolir ses prétentions. Nous venons de dire que les protestants ont renoncé à toute idée de pouvoir. Là ne s'arrête point le travail de dissolution qui s'est opéré dans le sein de l'Église. Les gallicans ont maintenu l'idée d'un pouvoir spirituel que l'Église tient de son divin fondateur. Mais il faut voir quelle signification ils y attachent. Au XVIII[e] sicle, l'Église gallicane s'est expliquée dans une déclaration solennelle sur les droits de la puissance spirituelle[1]. Quels sont les droits que l'assemblée générale du clergé de France réclame comme étant de l'essence de son institution? L'enseignement de la parole de Dieu, et la libre administration des sacrements. Est-ce là un pouvoir, ou est-ce un ministère? Dit-on de celui qui prêche, qui baptise, qu'il exerce un pouvoir, ou qu'il remplit une mission?

II

Notre conclusion est celle des protestants. Le fondement même du pouvoir revendiqué par l'Église est une usurpation, et si l'on fait abstraction des circonstances

[1] Voyez le tome III[e] de cette Étude.

historiques dans lesquelles ce pouvoir s'est établi, il faut dire, que jamais il n'y a eu d'usurpation plus impie. Car le nom de Dieu est invoqué pour établir une puissance qui prétend dépouiller l'homme de la liberté que Dieu lui a donnée, qui prétend dépouiller les peuples de l'indépendance qu'ils tiennent également de Dieu, et sans laquelle il n'y a pas de société civile possible. Mais si au point de vue de l'enseignement évangélique, le pouvoir spirituel de l'Église est une altération des paroles mêmes sur lesquelles il se fonde, il reste à voir comment cet abus a pu s'introduire, comment il a pu être accepté pendant des siècles à titre de droit divin? A entendre les protestants, ce serait une conspiration permanente et séculaire de l'ambition sacerdotale, aidée de la fraude, et exploitant l'ignorance et la superstition. Que les passions humaines jouent un grand rôle dans l'établissement de la puissance ecclésiastique, cela est de toute évidence. C'est une race, née pour dominer sur le monde, qui a régné pendant des siècles au nom de la foi, comme elle avait régné par la force des armes. Rome païenne prétendait avoir conquis les peuples pour leur bonheur. Rome chrétienne a régi la chrétienté, pour procurer le salut des âmes. Ces beaux prétextes ne nous font plus illusion. Que, dans les desseins de Dieu, les conquêtes des légions aussi bien que la domination des papes aient concouru au progrès de l'humanité, on n'en peut douter sans nier le gouvernement providentiel, ce qui aboutirait à nier Dieu. Mais ce qui justifie la Providence, n'excuse pas les hommes et les sanctifie encore moins. Ce serait une vraie niaiserie de dire, que tout a été dé-

sintéressement, abnégation, dévoûment aux grands intérêts du genre humain, dans la conduite de la cour de Rome. Prenons les hommes tels qu'ils sont, et avouons que les papes furent des hommes.

Mais l'ambition à elle seule n'explique pas l'empire séculaire que l'Église a exercé sur le monde chrétien. Il y avait aussi des sacerdoces dans l'antiquité. Pourquoi n'ont-ils pas eu l'ambition de la papauté : et s'ils l'ont eue, pourquoi n'ont-ils pas réussi comme les papes? L'ambition de l'Église chrétienne était plus haute, parce que son origine remontait plus haut. L'on peut affirmer que le pouvoir de l'Église a son plus solide fondement dans la divinité du Christ. C'est à Nicée que fut formulé le dogme fondamental du christianisme, c'est aussi à Nicée que l'idée du pouvoir divin de l'Église reçut sa consécration. Que l'on songe un instant à la portée de ce fait, qu'une Église est fondée par Dieu ! Cette origine lui assure une autorité incomparable, en l'élevant infiniment au dessus de tous les établissements humains. Aussi à peine le dogme de la divinité du Christ est-il proclamé, que l'Église revendique son indépendance en face de l'État, et de là à sa *liberté* il n'y avait pas loin. Il faut nous arrêter à cette première manifestation de la *liberté* de l'Église, car elle est décisive.

Dès que le dogme de Nicée est promulgué, la lutte entre le sacerdoce et l'empire commence. Le fils de Constantin embrasse l'arianisme; en repoussant la divinité de Jésus-Christ, il repousse en même temps la domination de l'Église. Constance poursuit Athanase comme un ennemi personnel; il pressent en lui le fondateur d'un

pouvoir rival et supérieur au sien. L'empereur assemble un concile à Milan ; il presse les évêques de condamner Athanase : « C'est moi, dit-il, qui l'accuse; croyez sur ma parole ce qu'on vous dit contre lui. » Il attache plus de prix à la condamnation de ce redoutable adversaire qu'aux brillantes victoires qu'il vient de remporter sur Magence et Sylvanus. Les pères du concile lui opposent qu'il ne s'agit point d'une affaire temporelle dans laquelle on s'en rapporte à la parole du prince, qu'il s'agit du jugement d'un évêque. « Ce que je veux, s'écrie Constance, doit passer pour règle. Les évêques de Syrie (les ariens) trouvent bon que je parle ainsi. Obéissez donc, ou vous serez exilés. » Les pères étonnés lèvent les yeux au ciel et lui représentent hardiment que l'empire est, non à lui, mais à Dieu. L'empereur n'écoute rien, il les menace, et tire l'épée contre eux, et ordonne d'en mener quelques-uns au supplice, puis, changeant d'avis, il se contente de les bannir [1].

Cette lutte de Constance contre les évêques, cette scène de violence, cette épée tirée, cette menace de mort qui s'arrête comme effrayée d'elle-même, c'est la lutte de l'empire et du sacerdoce, qui commence entre le fils de Constantin et Athanase, le fondateur de la papauté, pour se continuer à travers le moyen âge jusqu'à nos jours. D'où vient aux évêques cette hardiesse en face des Césars? C'est qu'ils sont les organes de Dieu. « Dieu, dit un ardent défenseur d'Athanase [2], a donné aux

[1] *Fleury*, Histoire ecclésiastique, livre XIV, § 17.
[2] *Lucifer* (évêque de Cagliari), pro Athanasio.

évêques ce pouvoir, que ce qu'ils lieront sur la terre, sera lié au ciel. Leur puissance est donc plus grande que celle des empereurs. » La conscience de cette supériorité anime les évêques dans la lutte qu'ils soutiennent contre Constance. Ils proclament dès lors les maximes qui plus tard feront la force de la papauté. Le langage de *Lucifer* est aussi orgueilleux, aussi méprisant que celui des Grégoire et des Innocent; la rusticité du personnage ajoute l'insolence au dédain. L'évêque de Caglian demande à Constance « de quel droit il prétend contraindre les catholiques à faire la volonté de son ami le diable? A-t-il oublié que loin d'avoir aucune autorité sur les évêques, il doit obéir à leurs décisions, et qu'il mérite la mort, s'il tente de détruire les décrets des conciles, s'il pousse l'orgueil jusqu'à s'élever contre Dieu [2]? »

III

On le voit, ce n'est pas Jésus-Christ, ce ne sont pas les apôtres qui ont donné à l'Église le pouvoir spirituel, c'est le concile de Nicée, pour mieux dire, c'est la tendance de l'esprit chrétien, à partir de la prédication évangélique, à élever de plus en plus la personne du Christ, jusqu'à ce qu'il soit identifié avec Dieu. Mais si la divinité de Jésus-Christ explique la puissance de l'Église, elle ne nous révèle pas encore le caractère particulier de cette puissance. Pourquoi s'appelle-t-elle spirituelle? Pourquoi n'est-ce pas une théocratie pure,

[1] *Lucifer*, pro Athanasio.

puisqu'elle a Dieu pour fondateur? Pourquoi à côté du pouvoir, dit *spirituel,* le christianisme maintient-il un pouvoir *temporel?* Quelle est l'origine de cette distinction des deux puissances qui joue un si grand rôle dans l'histoire, à partir du moyen âge?

L'idée d'un *pouvoir spirituel* est une conception essentiellement chrétienne. Ce qui le prouve, c'est qu'elle est tout à fait étrangère au monde ancien. Dans l'antiquité, la séparation de l'Église et de l'État était inconnue, l'empereur était en même temps souverain pontife. Est-ce à dire que l'État exerçât le pouvoir spirituel qui, dans le système chrétien, appartient à l'Église? Les anciens n'avaient aucune idée d'un pouvoir spirituel, tel que le christianisme le conçoit. Un pouvoir spirituel, placé à côté ou au dessus du pouvoir temporel, suppose la séparation des intérêts spirituels et des intérêts temporels, la séparation de ce qui touche l'âme et de ce qui touche le corps. Or les anciens ne songeaient pas à séparer l'âme du corps; pour eux l'homme était un tout harmonique, indivisible. Donc par cela seul que l'État avait empire sur l'homme, il embrassait dans sa souveraineté tout l'être, corps et âme, indivisiblement unis.

La distinction d'un domaine spirituel et d'un domaine temporel, d'où dérive la séparation de l'Église et de l'État, et l'existence de deux pouvoirs, date du christianisme, elle doit donc avoir ses racines dans les entrailles de la doctrine chrétienne. Qu'est-ce qui fait l'essence d'une religion? C'est la notion qu'elle donne de la vie. Cela est vrai surtout du christianisme primitif.

L'Évangile ne formule aucun dogme, Jésus-Christ n'en a enseigné aucun. En revanche, les livres saints contiennent sur la destinée de l'homme une conception, qui distingue profondément la religion chrétienne des cultes de la gentilité : c'est un spiritualisme poussé jusqu'à l'excès. Nous touchons à la cause première de la séparation des deux puissances.

Le polythéisme donnait satisfaction aux exigences du corps aussi bien qu'aux besoins de l'âme; on pourrait dire que l'antiquité était une époque d'expansion des forces physiques, matérielles; la matière, le corps étaient choses sacrées, comme tenant à la vie, à la production et à la conservation. De là le culte de la matière, que les chrétiens ont si souvent reproché au paganisme; c'était plutôt le culte de ce qu'il y a de divin dans la nature. Cependant il est certain que les religions matérielles de l'antiquité conduisaient à matérialiser les mœurs; elles furent une des causes de la corruption qui minait les peuples, lorsque Jésus-Christ vint prêcher la *bonne nouvelle*.

Qu'est-ce que la *bonne nouvelle* que le Christ annonçait aux hommes? Il annonçait un royaume des cieux qui allait s'ouvrir pour ceux qui feraient pénitence de leurs péchés. La prédication évangélique était toute une révolution dans les sentiments et dans les idées; elle détournait les hommes des intérêts et des passions de ce monde, pour ne leur laisser qu'une seule préoccupation, celle de leur salut dans la consommation finale que l'on croyait instante. Qui n'aurait méprisé les richesses, avec la conviction que la fin du monde engloutirait bientôt

tous les biens de la terre? qui aurait songé au mariage, lorsque l'humanité approchait de son dernier moment? pouvait-on concevoir une pensée de gloire et d'ambition, lorsque le néant de tout ce qui est humain et périssable allait paraître au grand jour du jugement dernier [1]?

Cependant la consommation finale reculait toujours; ce que les chrétiens avaient pris pour l'annonce de la fin du monde était l'inauguration d'un nouvel âge de la civilisation. Mais les sentiments que la croyance à la consommation finale avait développés subsistèrent et formèrent le fondement de la conception que le christianisme se fait de la vie : le mépris du corps et de l'existence présente, l'exaltation de l'âme et de l'existence future. Le corps n'est pas pour les chrétiens l'instrument nécessaire de l'âme, tout en étant un principe de lutte, il est l'ennemi de l'âme; voilà pourquoi ils ne cherchent pas seulement à le réduire, à le dompter, ils l'anéantiraient volontiers, s'ils le pouvaient. L'idéal auquel ils aspirent est une vie purement spirituelle; s'ils maintiennent le corps dans leur ciel, ils ne lui laissent aucune fonction. L'âme seule existe véritablement et le bonheur qui l'attend n'est pas l'exercice de ses facultés, c'est la vision de Dieu.

Ainsi, dans la doctrine chrétienne, il y a séparation complète entre le monde actuel et le monde futur; ce monde futur, le terme de leurs espérances, est un *autre monde*. La vie dans ce monde-ci est totalement différente de la vie à venir; celle-ci est une existence spirituelle,

[1] Voyez mon *Étude sur le Christianisme.*

l'autre est enchaînée dans les liens du corps, soumise aux influences des mauvais esprits. Le chrétien, le vrai chrétien, la méprise souverainement; il aspire à la quitter; tant qu'il y est, il cherche, non à vivre de cette existence humaine, dans les conditions que Dieu lui a faites, mais à la détruire, autant que cela dépend de lui, pour réaliser déjà sur cette terre le spiritualisme qui doit être son partage dans le paradis. Quelles sont les conditions de cette vie spirituelle? C'est toujours la vie telle que les premiers chrétiens la pratiquaient dans l'attente de la fin du monde : le mépris des richesses et des honneurs; la virginité, l'éloignement de la société, le commerce exclusif avec Dieu.

Tel est le principe de la séparation du spirituel et du temporel. Cette séparation est donc essentiellement le mépris du corps, le mépris de la société, le mépris de toutes les institutions sociales, propriété, mariage, honneurs, l'exaltation exclusive de l'âme, la préoccupation de la vie future, vie autre, différente de la vie actuelle. De la séparation du spirituel et du temporel, va naître l'idée du pouvoir spirituel, opposé au pouvoir temporel.

Les premières communautés chrétiennes se formèrent au sein de la société païenne. Jésus-Christ avait dit aux siens : « Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Les chrétiens n'envièrent pas à César la domination du monde, les richesses, la gloire; ils ne revendiquèrent pour eux que leur foi, ils n'étaient pas citoyens de cette terre, leur patrie était au ciel. A César le pouvoir sur tout ce qui tient à la terre; les chrétiens

ne plaçaient pas leur bonheur dans les choses terrestres, mais dans le royaume des cieux. Voilà dans son premier germe la séparation des deux sociétés, et par suite des deux pouvoirs : la société spirituelle se compose exclusivement de croyants; la société temporelle est le domaine du paganisme. L'opposition est radicale. Les fidèles forment une cité à part, dispersée au milieu des empires, la cité de Dieu; quant aux empires qui sont en dehors de la cité de Dieu, qu'est-ce, sinon le royanme du démon?

Ces relations entre la société spirituelle ou la cité de Dieu, et la société temporelle ou la cité païenne, changèrent dans la forme et à certains égards au fond, lorsque l'empire se fit chrétien. Du sein du christianisme s'élève une Église qui représente la société spirituelle; tandis que l'État devenu chrétien reste l'organe de la société temporelle. Dans les premiers siècles, l'Église était une société d'égaux, comprenant tous les fidèles; elle va se concentrer dans une hiérarchie de plus en plus aristocratique et monarchique, et constituer un pouvoir. Les évêques se disent les successeurs des apôtres; or Jésus-Christ a dit aux apôtres : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel, ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel. » Le pouvoir de lier et de délier donne à l'épiscopat les clefs du royaume des cieux; il a donc pouvoir sur les âmes, il est un pouvoir spirituel. L'Église est un pouvoir spirituel, parce qu'elle est la porte par laquelle on entre dans le royaume des cieux. Mais à quelles conditions l'Église sera-t-elle un pouvoir spirituel? A condition de réaliser dans son sein l'idéal

de la vie chrétienne, le renoncement au monde, à la propriété, au mariage. Pour être pouvoir spirituel, il faut vivre de la vie spirituelle. Cet idéal ne peut être la loi de la société chrétienne tout entière; il est le partage des clercs, c'est à dire des élus, de ceux que Dieu a choisis pour ses organes. Ainsi l'idée de la vie spirituelle conduit à maintenir dans le sein même de la chrétienté la séparation entre le spirituel et le temporel, entre les clercs et les laïques, et par suite entre l'Église et l'État. Les laïques continuent à vivre de la vie ancienne; à eux le gouvernement des choses humaines, le mariage, la propriété : c'est l'État, l'empire. Mais par cela même que les laïques n'aspirent pas à la perfection de la vie chrétienne, ils sont inférieurs aux clercs; leur domaine, c'est le corps, la matière, le monde temporel et passager. Les clercs seuls vivent de la vie spirituelle; leur domaine est l'âme, la vie à venir, la véritable vie, le royaume des cieux : eux seuls forment l'Église, à eux seuls le pouvoir spirituel. Le pouvoir spirituel est exercé par les évêques, comme successeurs des apôtres. Parmi les évêques, il en est un qui prétend à la suprématie. Le pouvoir spirituel appartient à tout l'épiscopat, mais à saint Pierre plus spécialement ont été remises les clefs du royaume des cieux : l'Église se concentre dans le pape, à lui appartient le pouvoir spirituel dans toute sa plénitude.

Le pouvoir spirituel, en se concentrant dans la papauté, a atteint tout son développement. Qu'on se représente le point de départ de la conception chrétienne, et l'on aura une idée de la puissance immense qui en résulte pour l'Église. Il y a dans l'homme deux éléments dis-

tincts, hostiles, l'âme et le corps; le corps est une entrave, une prison pour l'âme; l'homme est appelé à une existence spirituelle; mais, dans ce monde-ci, sa vie est une lutte constante contre les passions du corps; pour arriver au ciel, il faut que l'âme dompte le corps, que le corps soit l'esclave de l'âme. Or qui représente l'âme dans l'organisation de la société chrétienne? Qui représente le corps? C'est l'Église qui est l'âme, la société laïque et ses chefs sont les organes du corps. La vie de la société laïque n'est pas la vie véritable, elle ne peut faire son salut qu'en se soumettant entièrement à la direction de l'Église, de même que le corps doit se soumettre à l'empire de l'âme. L'âme domine sur le corps au point de l'asservir; l'Église doit dominer sur l'État, au point qu'il n'ait plus d'autre volonté que la sienne. Les chefs de la société laïque, rois et empereurs n'ont qu'une autorité apparente; ils représentent une face de la vie qui est réprouvée, le corps, la matière; ils sont nés païens, et ce vice originel les infecte toujours; bien qu'ils soient chrétiens, peu s'en faut qu'ils ne soient les ministres du démon. Leur puissance matérielle s'efface devant l'Église qui a seule droit de commander, de même que la lune disparaît du ciel quand paraît l'astre vivifiant qui dissipe les ténèbres de la nuit.

Nous ne faisons qu'indiquer les conséquences que recèle l'idée du pouvoir spirituel; notre *Étude* entière est consacrée à les développer. Admettez la distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, reconnaissez le pouvoir spirituel à l'Église, et vous aboutirez nécessairement à lui donner la domination sur le pouvoir tem-

porel. La puissance de la papauté au moyen âge n'a point d'autre fondement. C'est le principe de la longue lutte entre le sacerdoce et l'empire. Puis viennent les guerres de la réforme contre la suprématie papale. Le pouvoir spirituel succombe en tant qu'il s'incarne dans la papauté; mais l'idée du pouvoir spirituel survit, elle s'identifie avec le christianisme traditionnel, et elle ne disparaîtra ou ne se transformera qu'avec lui. Faut-il donc rapporter à Jésus-Christ l'idée du pouvoir spirituel de l'Église, pouvoir spirituel impliquant une supériorité sur le pouvoir temporel? Non. Il y a un abîme entre les sentiments du Christ et les prétentions de l'Église. Si Jésus-Christ prêche le mépris du monde, le mépris de tout ce qui tient à la vie du corps, ce n'est certes pas pour revendiquer la domination des esprits et par suite une puissance directe ou indirecte sur les princes et les peuples. Son royaume n'est pas de ce monde. L'Église, au contraire, en se disant pouvoir spirituel, prétend d'abord régner en souveraine sur les intelligences, puis exercer un empire véritable sur les rois et les nations. Ainsi il y a antinomie absolue : la doctrine du Christ est une doctrine d'affranchissement, tandis que la doctrine de l'Église aboutit à asservir les individus et les nations.

Nous arrivons à cette conclusion que le spiritualisme évangélique, qui est en essence le mépris de la vie et de ce monde, l'aspiration au royaume des cieux, a servi de piédestal à l'Église pour y élever l'édifice de sa domination dans ce monde. Jamais croyance religieuse n'a été détournée plus manifestement de sa signification primitive. Faut-il donc dire avec les protestants que le pouvoir de

l'Église est dû à une espèce de falsification morale de l'Évangile? L'altération de l'esprit évangélique est évidente. Mais les circonstances historiques, la nécessité des choses y ont une part aussi grande que l'ambition de l'Église. Appelée à faire l'éducation des races barbares, l'Église a dû avoir le prestige d'une puissance divine; elle a même dû exercer une autorité extérieure. C'est la justification providentielle de sa domination; mais ce qui justifie la Providence ne légitime pas les mauvaises passions de l'Église. Ajoutons que la raison même, qui explique le pouvoir de l'Église dans le passé, la condamne dans le présent. Car si l'Église a encore une mission à remplir, il ne lui faut plus pour cela l'illusion d'un pouvoir divin et bien moins encore une autorité temporelle.

N° 4. *Le pouvoir direct et le pouvoir indirect de l'Église sur le temporel.*

Il est naturel que le fondement historique que nous reconnaissons à la domination de l'Église ne soit pas de son goût. Il implique, en effet, que son empire est d'origine humaine et qu'il partage, par conséquent, les vicissitudes des choses de ce monde : né de circonstances passagéres, il passe avec les causes qui lui ont donné naissance. Cela ne fait pas le compte de l'orgueil clérical. Il lui faut à tout prix une base divine à son pouvoir. Comme les autorités font défaut à l'Église, elle s'en forge. Elle ne recule pas devant une interprétation de l'Écriture sainte qui ressemble à une altération, et l'explication qu'elle donne aux faits mérite d'être flétrie comme

une falsification morale. Qu'il y ait eu des papes et des évêques pleinement convaincus de leur droit divin, nous n'en doutons pas; l'ignorance de l'histoire explique les étranges erreurs sur lesquelles les Grégoire et les Innocent appuyaient leur puissance. Mais les ténèbres du moyen âge se sont dissipées, elles ont fait place à la lumière éclatante de la science : ce qui n'empêche pas les défenseurs modernes de l'Église de maintenir des prétentions qui n'ont d'autre fondement que des explications saugrenues des textes sacrés. Dès lors la bonne foi est difficile à admettre, ou il faut supposer aux ultramontains un aveuglement qui touche à la démence. Les prétentions de l'Église sont si déraisonnables, que ses partisans n'ont jamais pu s'accorder entre eux pour définir la véritable nature du pouvoir qu'elle revendique. Les gallicans combattent les ultramontains, et les ultramontains se font la guerre entre eux. Nous n'avons qu'à assister à la lutte. Les combattants se sont porté des coups si décisifs, qu'ils en sont tous morts; pour le spectateur impartial, il ne reste rien du pouvoir divin de l'Église que le fait d'une monstrueuse usurpation.

I

Le pouvoir de l'Église et de ses chefs, les papes, s'étend sur le temporel comme sur le spirituel. Quelle est la nature de l'action qu'ils exercent sur le temporel? Les ultramontains pur sang répondent que c'est un pouvoir direct procédant de Jésus-Christ. Le Christ ayant été roi, ses vicaires sont, par droit divin, rois des rois

et maitres du monde. Tous les royaumes, tous les empires leur appartiennent; ils ont le glaive temporel au même titre que le glaive spirituel. Les princes chrétiens n'ont de droit que par une délégation de l'Église; ils n'exercent leur pouvoir que comme représentants du pape. Quant aux rois infidèles, le pape les peut détrôner et donner leurs États à qui il veut. Dans cette doctrine, le pape est seul roi et seigneur de l'univers [1].

Nous verrons que tel est le sentiment des papes du moyen âge et de tous les docteurs de cette époque. Nous dirons plus loin quels singuliers arguments servirent à étayer la puissance temporelle des vicaires de celui qui n'avait pas une pierre pour y reposer sa tête. Au XVI[e] siècle, après la réformation, après la renaissance des lettres, il était impossible de maintenir ce tas de niaiseries, sans exposer l'Église à périr sous les armes du ridicule. Les jésuites, bien qu'ils fussent zélés partisans de la toute-puissance pontificale, virent que l'Église devait faire son deuil du pouvoir direct. Ils prirent bravement leur parti. Écoutons *Bellarmin* : « Les papes, dit-il, n'ont de droit que comme vicaires du Christ; or Jésus-Christ n'a jamais été roi dans le sens temporel. *Mon royaume n'est pas de ce monde :* ces seules paroles détruisent la base du pouvoir direct. Jésus-Christ, comme Fils de Dieu, était, à la vérité, roi et seigneur de toutes les créatures, au même titre que Dieu le père; mais cet empire est incommunicable; il est impossible qu'un homme prétende à un

[1] *Bellarmin.*, de Romano Pontifice, v, 1, 1, cite les auteurs qui professent cette doctrine.

pouvoir qui n'est qu'à Dieu. En quel sens le pape est-il donc vicaire du Christ? Il remplit le ministère que Jésus-Christ avait lorsqu'il vivait comme homme au milieu des hommes. Encore ne peut-on pas reconnaître au pape toute la puissance que Jésus-Christ possédait comme homme; car étant tout ensemble Dieu et homme, il avait un pouvoir d'excellence qui lui donnait autorité sur tous, fidèles ou infidèles, tandis qu'au pape, comme successeur de saint Pierre, il n'a confié que ses brebis. Il ne lui a donc communiqué que la puissance qui pouvait être communiquée à un homme et qui lui était nécessaire comme pasteur pour gouverner les fidèles et les conduire sans obstacles à la vie éternelle [1]. »

Voilà le pouvoir *direct* répudié; bien mieux, il est prouvé que cette doctrine est contraire à des textes formels de l'Écriture. Cela est parfait. Reste à savoir comment les jésuites concilient leur sentiment avec la tradition pontificale. Les papes qui ont déposé les rois, parlaient et agissaient comme s'ils étaient les rois des rois, comme s'ils avaient le glaive temporel aussi bien que le glaive spirituel. N'est-ce pas compromettre leur infaillibilité et, par suite, le fondement même du catholicisme, que d'enlever aux souverains pontifes l'un des glaives qu'ils disent tenir de Jésus-Christ? La contradiction est évidente. Nous dirons, dans le cours de cette *Étude*, que les papes ont condamné la théorie du pouvoir indirect, en mettant l'ouvrage de Bellarmin à l'index; ils maintiennent donc leur pouvoir direct. C'est une ab-

[1] *Bellarmin.*, de Romano Pontifice, v, 4.

surdité sans nom, c'est une prétention contraire à des textes formels de l'Écriture. Mais telle est la malédiction qui pèse sur les puissances usurpées : abandonnent-elles les faux titres sur lesquels repose leur domination, elles se suicident : les défendent-elles contre la raison et le bon sens, elles deviennent inalliables avec la société qu'elles veulent gouverner. Il est même impossible de soutenir leur cause sans aboutir à l'absurde. Les jésuites y mirent beaucoup d'art et un grand dévoûment : et quel fruit retirèrent-ils de leurs efforts? Ils ont été répudiés par la papauté, dont ils compromettaient l'autorité; quant à la doctrine qu'ils opposèrent à celle du pouvoir direct, elle trouva faveur, il est vrai, chez ceux des ultramontains qui voudraient concilier la puissance des papes avec la souveraineté des nations, mais les gallicans l'ont repoussée, et en ce point les gallicans sont les organes d'une autorité plus grande que la toute-puissance pontificale, du sentiment des peuples, de l'esprit évangélique et de la saine raison.

II

Le pape, dit *Bellarmin*, n'a qu'un pouvoir spirituel, mais à raison de ce pouvoir il a une puissance indirecte sur le temporel, et cette puissance indirecte est absolue, elle est souveraine[1]. En vue du bien spirituel, le pape a

[1] *Bellarmin.*, de Romano Pontifice, v, 1, 3 : « Ratione spiritualis potestatis habet saltem indirecte potestatem quamdam, eamque summam in temporalibus. »

le droit souverain de disposer des choses temporelles [1]. Telle est la doctrine de tous les théologiens catholiques; l'on ne peut dénier cette puissance indirecte au pape sans tomber dans l'hérésie [2]. Reste à prouver que cette doctrine est celle de l'Écriture, pour qu'il soit bien entendu qu'elle est un article de foi. Une parole du Christ suffit à *Bellarmin* pour établir le pouvoir de l'Église sur les puissances temporelles [3]. Jésus-Christ dit à saint Pierre : *Tu paîtras mes brebis*. Par là Dieu a donné aux successeurs de saint Pierre le pouvoir nécessaire pour protéger leur troupeau. Ils ont le droit et le pouvoir d'écarter les loups des brebis qui leur sont confiées : les loups, ce sont les hérétiques. Si donc un prince se fait loup, c'est à dire si de chrétien il devient hérétique, le pape, comme pasteur, peut l'éloigner des fidèles par l'excommunication, défendre au peuple de le suivre, le priver en conséquence de la souveraineté. Comme pasteur, le pape doit encore séparer du troupeau les béliers furieux qui détruisent les brebis; or un prince devient un bélier furieux lorsque, catholique de nom, il nuit à la religion; le pasteur pourra donc le renfermer. Enfin le pasteur doit paître ses brebis comme il convient à chacune; il peut donc forcer chaque chrétien à servir Dieu d'après sa condition. Comment les rois servent-ils Dieu? En défendant l'Église, en punis-

[1] *Bellarmin.*, de Romano Pontificis, v, 6. 1 : « Asserimus pontificem habere in ordine ad bonum spirituale, summam potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium *christianorum*. »

[2] *Id.*, *ibid.*, v, 1, 2.

[3] *Id.*, *ibid.*, v, 7, 2. 3, 8.

sant les hérétiques et les schismatiques; s'ils s'y refusent, le pape peut les y contraindre par l'excommunication et au besoin les déposer [1].

Les gallicans n'ont jamais voulu admettre le pouvoir indirect pas plus que le pouvoir direct. Une chose est évidente, c'est que le pouvoir indirect ne diffère du pouvoir direct qu'en apparence : c'est une dispute de mots, pour mieux dire, une ruse de jésuite. *Bellarmin* lui-même va nous prouver que les conséquences des deux principes sont identiques. Nous lui laissons la parole :

Le pape peut déposer les rois ; il ne le peut pas comme juge ordinaire, mais, comme souverain spirituel, il a le droit de disposer des royaumes, si cela est nécessaire au salut des âmes [2]. Or qui décidera si le salut des âmes est intéressé? Le pape; il est par cela même le maître des royaumes. Les rois chrétiens ne sont rois que sous la condition de rester dans la foi et de la défendre ; s'ils tombent dans l'hérésie ou s'ils nuisent à la religion, l'Église peut les juger et les déposer. Et à qui est-ce à décider si un prince garde la foi ou non? s'il est hérétique ou non? Au pape; ce sera donc au pape à juger et à déposer les rois [3]. Or celui qui a pouvoir de juger et de déposer les rois, n'est-il pas le véritable souverain? Que l'on se représente le pouvoir que cette doctrine confère à la papauté. L'hérésie se conçoit ; mais qu'est-ce

[1] *Bellarmin*, de Romano Pontifice, v, 7, 18-21.

[2] *Id.*, *ibid.*, v, 6, 7.

[3] *Id.*, *ibid.*, v, 7, 11, 17.

que *nuire à la religion?* L'on cite comme exemple du pouvoir indirect des papes, la déposition du dernier Mérovingien et le couronnement de Pépin ; cependant la seule raison que l'on allègue pour la justifier, c'est que Childéric était un *roi fainéant :* il fut déposé, dit Grégoire VII, non pour ses crimes, mais parce qu'il n'était pas à la hauteur de la puissance qu'il devait exercer [1]. Voilà le pape juge de la capacité des princes! éloignant du trône celui qu'il croit incapable de régner! Voilà les rois traités comme des commis, comme des valets! On reconnaît encore au pape le droit de disposer des empires, si la nécessité ou l'intérêt l'exige. C'est à ce titre, dit-on, que les papes enlevèrent l'empire aux Grecs pour le transporter aux Francs. Ainsi le pape n'a pas seulement le droit de déposer les rois, il en peut créer de nouveaux, toujours en vertu de son pouvoir spirituel [2]. Il serait en droit de déposséder tous les princes hérétiques et schismatiques, et de transporter leurs couronnes à des princes orthodoxes. Et l'on nie que le pape soit le maître du monde!

Nous le demandons à tout esprit non prévenu : le pouvoir direct peut-il donner au pape une puissance plus grande? Mais, dira-t-on, l'intervention de la pa-

[1] *Gregorii* Epist. VIII, 21 : « Non tam pro suis iniquitatibus, quam pro eo quod tantæ potestati non erat utilis. »

[2] *Bellarmin.*, de Translatione imperii, I, 13 : « Rempublicam spiritualem posse imperare temporali reipublicæ sibi subjectæ, et cogere ad mutandam administrationem, et deponere principes, atque alios instituere, quando aliter non potest bonum suum spirituale tueri. »

pauté pour créer et déposer des rois est un rare événement, c'est un moyen extrême comme les révolutions; hors de là les rois sont libres et indépendants. Cette liberté et cette indépendance ne sont que nominales, soit que l'on admette le pouvoir indirect ou le pouvoir direct. Si les papes ont le droit d'intervenir dans le temporel par la déposition, à plus forte raison peuvent-ils intervenir dans le gouvernement, si l'intérêt de la foi l'exige : ainsi la justice et les finances, la guerre et la paix seront de leur compétence. Le pape, dit *Bellarmin*, ne peut pas régulièrement porter des lois civiles ni abroger celles que font les rois, car il n'a pas le pouvoir temporel; mais il le peut, lorsque l'intérêt de la religion l'exige. Si une loi civile est nécessaire au salut des âmes, et que le prince se refuse à la porter, le pape le fera; si une loi est nuisible au salut des âmes, et que le roi ne veuille pas l'abroger, le pape le fera. Il y a sur une matière civile deux lois contraires : l'une émanée du pape, l'autre d'un prince, sur le divorce, par exemple, sur la juridiction ecclésiastique, sur les immunités des clercs; la loi civile est abrogée de plein droit, car elle concerne le salut des âmes. De même le pape n'a pas de juridiction dans les affaires temporelles, mais si le salut des âmes est en péril, le pape peut évoquer les procès à son tribunal. Si le juge laïque refuse de faire droit, le pape décidera. Si deux rois ont un différend, ils n'ont pas de juge au dessus d'eux; le pape sera leur juge [1].

[1] *Bellarmin.*, de Romano Pontifice, V, 6, 8-10.

Ainsi le pape a le droit d'intervenir dans les affaires temporelles dès que le salut des âmes est en jeu. C'est à lui à déterminer souverainement quand la foi est compromise; dès lors il peut commander la guerre et ordonner la paix; il peut excommunier les princes qui lui désobéissent, délier les sujets de leur serment de fidélité, changer les dynasties. Il peut faire et défaire les lois, entraver ou suspendre l'action de la justice, dès que l'intérêt de la religion est en cause. Or la religion se confond avec l'Église ; il suffit donc que l'Église ait un intérêt dans une affaire temporelle pour que les papes puissent intervenir. Et l'on viendra dire après cela que l'Église ne demande que son pouvoir spirituel, et qu'elle n'a jamais songé à usurper la puissance temporelle! Nous répondrons avec Bossuet que les ultramontains sont de mauvais plaisants [1], et que, dans la doctrine du pouvoir indirect comme dans la théorie du pouvoir direct, les papes sont les rois des rois [2].

Revenons un instant au pouvoir direct. *Bellarmin* le repousse, parce qu'il est contraire à l'Écriture. Or conçoit-on que l'Écriture refuse à l'Église le pouvoir direct, et qu'elle lui accorde, sous le nom de pouvoir indirect, absolument les mêmes droits, la même puissance qu'elle n'a point voulu consacrer directement? Comment s'expliquerait-on une aussi incroyable inconséquence? La contradiction n'est pas dans l'Évangile, elle est dans la

[1] *Bossuet*, Defensio declarationis, pars I, lib. I, sect. II, c. 32 : « Nobis non placet verbis ludere. »

[2] *Id.*, *ibid.*, c. 2.

doctrine du pouvoir indirect. Pour le concilier avec les textes sacrés, il a fallu faire violence aux paroles de Jésus-Christ; il a fallu pis que cela, transformer le Christ en jésuite, lui supposer des restrictions mentales, c'est à dire avilir le caractère de celui que l'Église adore comme le Fils de Dieu. Jésus-Christ a dit : *Rendez à César ce qui est à César.* Fort bien, disent les ultramontains, mais il y a quelque chose de sous-entendu : *pourvu que César ne soit point déposé par le pape.* Le respect du pape pour l'autorité temporelle conduit donc à dire : *Je suis soumis à César aussi longtemps que je ne l'aurai point déposé.* Et c'est dans la bouche de Dieu que les ultramontains osent placer une pareille flouerie!

Mêmes chicanes sur ces paroles célèbres : *Mon royaume n'est pas de ce monde.* Les ultramontains les torturent si bien, qu'ils leur font dire que le royaume du Christ est de ce monde. On peut voir dans *Bossuet* [1] la réfutation de ces niaiseries. S'il s'agissait d'un livre écrit de la main d'un homme, on pourrait se contenter de hausser les épaules sur les sottes interprétations des jésuites; mais le livre qu'ils tronquent est, à leurs yeux, l'œuvre du Saint-Esprit, les paroles qu'ils altèrent sont des paroles divines. Que dire d'une doctrine qui ne se peut soutenir que par une falsification morale? L'accusation remonte aux papes; c'est leur insatiable ambition qui est la première source du crime que nous dénonçons, car crime il y a, même en se plaçant sur le terrain de l'Église. Que Jésus-Christ soit le Fils de Dieu, nous le

[1] *Bossuet,* Defensio declarationis, lib. I, sect. II, c. 14 et 18.

voulons bien ; mais plus le fondateur de l'Église est haut placé, plus ses vicaires sont coupables d'avoir travesti son enseignement, au point qu'ils ont transformé en roi, Celui qui voulut naître dans une crèche, Celui qui fut le docteur d'humilité, Celui qui prêcha toujours et sans cesse le mépris des choses de ce monde! Si Jésus-Christ est Dieu, les protestants ont raison de dire que le pape est l'Antechrist.

Les gallicans, dans leur lutte contre les ultramontains, ont pour eux le vrai esprit du Christ ; mais ils ont contre eux la tradition catholique. Tout en repoussant l'infaillibilité des papes, ils admettent que l'Église est infaillible. Or il y a des conciles généraux qui, de commun accord avec les papes, ont déposé des empereurs. L'Église a donc exercé un pouvoir sur le temporel, qu'on l'appelle direct ou indirect, peu importe. Si ce pouvoir est en opposition avec l'Écriture sainte, que devient l'infaillibilité de l'Église? Si son infaillibilité s'écroule, que devient tout l'édifice du catholicisme? Il tombe avec ses fondements. Telle est la conclusion qui ressort du débat qui s'agite entre les ultramontains et les gallicans sur le pouvoir de l'Église. Les ultramontains ruinent l'autorité de la papauté ; les gallicans ruinent l'autorité de l'Église. C'est dire que le catholicisme traditionnel périt par l'excès de ses prétentions.

N° 5. *Appréciation du pouvoir de l'Église.*

I

Les gallicans ont raison dans leur lutte contre les ultramontains, tant qu'ils sont placés sur le terrain des

textes évangéliques : ils ont pour eux l'esprit qui animait le Christ. Mais ils perdent cet avantage sur le terrain des principes. Les gallicans reconnaissent à l'Église un pouvoir spirituel; dès lors il est difficile de ne pas lui accorder une action quelconque sur les choses tempo-porelles. Il y a d'abord la dignité incomparable de l'Église, considérée comme épouse du Christ, en face de la royauté. On ne le peut nier : au point de vue du spiritualisme chrétien, les rois et les empires jouent un rôle plus que subordonné, quand on les met en regard du pouvoir spirituel. Ouvrons l'Évangile. Le démon transporte Jésus sur une montagne, et, lui montrant les royaumes de la terre, lui dit : « Je t'en rendrai maître, si tu veux m'obéir. » N'est-ce pas dire que César et les royaumes de César procèdent de Satan? Mettons l'Église en regard de ce royaume de Satan. Elle vient de Dieu même; Jésus-Christ, d'après la doctrine catholique, déclare qu'il sera toujours avec elle, il se confond avec elle. L'Église, qui est de Dieu, ne doit-elle pas dominer sur l'État, qui est du démon? Il est vrai que les chrétiens ont fini par accepter l'État; ils le légitiment même, ils le sanctifient. Mais si les rois sont aussi de Dieu, quelle pauvre figure font-ils en présence de Jésus-Christ, le Fils de Dieu! Ne doivent-ils pas se prosterner devant Celui de qui ils tiennent leur droit? Or Celui qui les a placés sur le trône s'est incarné dans son Église; qu'ils se prosternent donc devant l'Église.

Vainement les gallicans disent-ils que la dignité de l'Église, comme épouse du Christ, ne regarde que son origine et la nature de son ministère. Au point de vue

chrétien, cela est très exact; mais il faut quitter le domaine de la théorie et prendre le monde tel qu'il est. Dites à un homme qu'il est l'organe de Dieu dans les choses qui intéressent le salut éternel des âmes, tandis que les princes ne sont que les organes du corps et de ses besoins, il faudra un miracle pour que cet homme ne se croie pas le supérieur des rois et pour que, les circonstances aidant, il ne se fasse point de sa supériorité une puissance réelle. Le spiritualisme chrétien conduit logiquement à subordonner les rois aux papes, l'Église à l'État.

Les rapports de l'âme et du corps sont l'image des relations qui existent entre la papauté et les puissances temporelles. Le corps et l'âme ont chacun leur sphère d'action, leur fin; mais étant unis dans l'homme, l'âme doit nécessairement l'emporter sur le corps. Ce n'est pas que l'âme empêche le corps de remplir ses fonctions; elle lui laisse son action, pourvu qu'il ne mette pas obstacle à la mission de l'âme; que si la chair empêche l'esprit d'arriver à sa fin, alors l'âme commande au corps, elle lui ordonne le jeûne et les macérations; elle peut aller jusqu'à lui ordonner de mourir, comme ont fait les martyrs de la foi. De même il y a deux puissances, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel; étant unies dans l'Église, l'une doit être subordonnée à l'autre. La puissance temporelle a pour fin la paix dans ce monde, la puissance spirituelle a pour fin le salut éternel; la première est donc, par sa nature, inférieure et assujettie à la seconde. Cela n'empêche pas la puissance temporelle d'exercer son action; mais si elle entrave le pouvoir spi-

rituel, celui-ci peut et doit la réprimer par tous les moyens [1].

Cette comparaison, quoiqu'elle ne soit qu'une image, nous montre le motif pour lequel le pouvoir temporel doit être subordonné au pouvoir spirituel. Quelle est la dernière fin de l'homme? C'est le salut éternel. Qui procure cette fin? l'Église. Les rois ont pour unique mission de maintenir la paix. Or la paix n'est qu'un moyen pour atteindre un but supérieur, qui est le salut; et le moyen doit être subordonné au but. La puissance temporelle est donc, par sa nature même, subordonnée au pouvoir spirituel. L'Église ayant pour fin le bonheur suprême, c'est elle qui est le pouvoir par excellence. Elle doit être organisée de manière à trouver en elle tous les moyens nécessaires pour atteindre son but. Parmi ces moyens sont le pouvoir d'user et de disposer des choses temporelles. Supposez l'Église sans pouvoir sur le temporel, un mauvais roi pourrait, en favorisant l'hérésie, détruire la religion. Il est donc de l'essence du pouvoir spirituel de l'Église, de la papauté, d'avoir une action, une puissance sur les rois [2].

A cela les gallicans répondent que la mission de l'Église ne peut lui donner aucune suprématie sur le pouvoir temporel. Les deux puissances coexistent, ayant chacune sa sphère d'action indépendante dans l'exercice de leur ministère, libres, tout en concourant au même but. Elles s'aident réciproquement, sans que cet

[1] *Bellarmin.*, de Romano Pontifice, v, 6, 3-5.
[2] *Id.*, *ibid.*, v, 7, 2, 3, 8.

appui mutuel entraîne la domination de l'une sur l'autre. Peu importe donc la dignité du ministère ecclésiastique; cela ne concerne que la nature des fonctions, mais cela est étranger à leur rang. Les ultramontains insistent et disent que l'idéal des sociétés humaines, c'est l'unité : « Dès que l'on admet l'existence de deux pouvoirs, il faut que l'un soit soumis à l'autre, si l'on veut prévenir des collisions incessantes. Le genre humain est créé pour l'harmonie et non pour la guerre. Il n'y a qu'un moyen de réaliser cet ordre divin, c'est qu'un pouvoir soit subordonné à l'autre. » « Prenez garde, répond *Bossuet,* que votre idéal de perfection ne soit le comble de l'imperfection. Accorder à l'Église la puissance temporelle et spirituelle, c'est, en définitive, mettre la toute-puissance sur cette terre dans les mains d'un homme. Cet homme est faillible, quand même on lui reconnaîtrait l'infaillibilité en matière de foi. Un seul homme supportera-t-il le poids du gouvernement des choses spirituelles et temporelles de la chrétienté? Ce pouvoir excessif est incompatible avec la faiblesse humaine; il aboutirait à l'arbitraire et à la tyrannie [1]. »

II

On le voit, il y a une question de souveraineté dans le débat séculaire du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Chacun étant souverain et la souveraineté étant

[1] *Bellarmin.*, de Romano Pontifice, v, 6, 7. — *Bossuet*, Defensio declar., lib. I, sect. II, 1, 35.

indivisible, chacun a tenté d'absorber l'autre. De là les guerres du sacerdoce et de l'empire au moyen âge. De là, dans les temps modernes, les luttes tout aussi vives, bien que moins sanglantes, de l'Église et de l'État. L'histoire, cette voix de Dieu, a prononcé pour le pouvoir temporel, pour l'État. Nos constitutions reconnaissent expressément ou implicitement la souveraineté des nations. Dès lors il ne peut plus s'agir d'un pouvoir de l'Église, car il ne saurait y avoir deux pouvoirs dans un seul et même État : ce serait l'anarchie organisée, c'est à dire la négation de l'État, la dissolution de la société. Si les nations sont souveraines, elles doivent l'être en tout; si c'est l'Église, elle doit dominer sur l'État, et il faut revenir à la doctrine du moyen âge, d'après laquelle l'État est subordonné à l'Église. Depuis des siècles, l'humanité a fait son choix : il n'y a plus qu'un seul pouvoir, celui de l'État, organe des nations souveraines.

Cela implique que l'idée d'un pouvoir spirituel est fausse. Elle repose sur la séparation, disons mieux, sur l'hostilité de l'âme et du corps; or, dans les desseins de Dieu, le corps n'est pas la prison de l'âme, il est la condition nécessaire de sa manifestation. L'idéal de la vie chrétienne, d'une vie exclusivement spirituelle, est donc faux. La vie est une vie du corps aussi bien qu'une vie de l'âme, et elle sera toujours matérielle tout ensemble et spirituelle, puisqu'il ne saurait y avoir d'existence finie sans corps. Par suite, l'opposition radicale entre ce monde-ci et ce qu'on appelle l'autre monde est fausse. Il n'y a qu'un monde; il n'y a qu'une vie, vie infinie dont

les conditions changent à mesure que l'homme s'élève vers Dieu, mais vie identique, puisqu'elle n'est qu'une évolution progressive de nos facultés. Si l'âme se confond, en ce sens, avec le corps, si la vie future se confond avec la vie présente, l'autre monde avec ce monde, que devient l'idée du pouvoir spirituel? Comment peut-il y avoir une distinction de deux pouvoirs, l'un spirituel, l'autre temporel, lorsqu'il n'y a qu'une seule existence qui tient à la fois de l'esprit et du corps?

Puisque l'âme et le corps forment un tout harmonique, il en doit être de même des pouvoirs qui les représentent; il ne saurait y avoir deux souverains, l'un commandant au nom de l'âme, l'autre commandant au nom du corps. La société est une, il en est de même de la souveraineté et du pouvoir qui la représente. Quelle est la mission de ce pouvoir? Il répond au but de l'humanité : le développement des facultés morales, intellectuelles et physiques de l'homme, l'harmonie de ces facultés, constituent l'idéal de la vie. Cette vie est sainte, car elle est un moment de la vie infinie ; cette terre est sainte, car elle est une partie du monde infini. Il n'y a pas de vie à venir qui nous doive faire mépriser la vie actuelle ; le ciel et la terre ne font qu'un. Ainsi s'écroulent tous les fondements du pouvoir spirituel. A quoi bon un pouvoir spirituel, quand le but vers lequel ce pouvoir veut nous conduire est une chimère? Il ne nous faut pas un pouvoir qui nous prépare à un ciel qui n'existe pas ; il faut un pouvoir qui nous guide dans la vie actuelle, vie qui n'est qu'un moment de l'exis-

tence infinie. Ce pouvoir d'où procéderait-il, sinon de la société même? Le pouvoir souverain n'est que la société organisée.

Si l'idée du pouvoir spirituel est fausse, comment se fait-il qu'elle ait si longtemps donné la domination à l'Église, et qu'elle lui assure encore un reste d'influence? Le pouvoir spirituel a eu sa légitimité, à raison des circonstances historiques où l'Église a été placée au moyen âge. C'est en vue des Barbares que Dieu a envoyé Jésus-Christ. Les peuples germains étaient appelés à régénérer le monde; mais, à raison même de leur mission, la force régnait chez eux et elle régna pendant tout le moyen âge. Que serait devenue l'humanité, si la force seule avait dominé? Elle aurait péri dans les convulsions de l'anarchie, dans les excès de la brutalité. Il fallait donc que l'intelligence domptât la matière. Pour cela, l'esprit devait avoir une existence à part, et sa supériorité devait être reconnue par les hommes de violence; de là la nécessité providentielle de l'Église et du pouvoir spirituel. L'on ne conçoit même pas qu'au moyen âge le spirituel et le temporel fussent réunis dans les mains d'un pouvoir unique, organe de la société. La société n'était-elle pas le domaine de la barbarie, et la barbarie pouvait-elle exercer l'empire de l'intelligence? Encore au XVe siècle, *Froissart* écrivait : « Les seigneurs sont gouvernés par le clergé; ils ne sauraient vivre et seraient comme bêtes, si le clergé n'était. » On ne peut exprimer plus énergiquement que la barbarie avait besoin d'un pouvoir éducateur; elle le trouva dans l'Église, dépositaire de tout ce qu'il y avait d'intelligence et de moralité dans la société.

L'Église était donc de fait pouvoir spirituel. A ce titre elle avait droit à l'empire sur la barbarie laïque. De là l'influence de la papauté, de là la juridiction de l'Église, de là la domination qu'elle exerça sur les esprits par l'enseignement et l'éducation. Aujourd'hui il n'y a plus de Barbares. La société laïque est aussi éclairée, aussi morale que la société religieuse; pour mieux dire, les deux sociétés tendent à se confondre. Le droit que l'Église puisait dans des circonstances passagères s'évanouit avec ces circonstances et passe au vrai souverain, à la nation. Est-ce à dire que l'État reprenne la plénitude de la souveraineté, telle que les empereurs l'exerçaient dans l'antiquité? Non. L'esprit de liberté que nous tenons de la race germanique a mis fin à la tyrannie impériale. Et en ce point, Jésus-Christ est d'accord avec les Barbares. Le Christ a enlevé à César le domaine de l'âme, de la conscience; il a affranchi le croyant. Il est vrai que l'Église revendiqua pour elle cet empire des âmes; c'était une nouvelle usurpation et une déviation de l'esprit évangélique. L'humanité a rejeté le droit divin en vertu duquel l'Église prétendait dominer sur les intelligences, du jour où, sortant de l'enfance, elle a atteint l'âge de raison. Elle est revenue à la pensée du Christ. Voilà une face du spiritualisme évangélique, qui est l'expression de la vérité éternelle. Oui, Dieu seul a action sur nos âmes; c'est affirmer, en d'autres termes, notre liberté à l'égard de l'État. Il y a une partie de nous, et la plus précieuse, qui échappe au pouvoir social : nos rapports avec Dieu devant être entièrement libres. Il est vrai que l'État embrasse tous les intérêts, puisqu'il a

action sur tout l'homme ; mais, s'il a le pouvoir spirituel aussi bien que le pouvoir temporel, il ne l'exerce plus à la façon de l'État antique : il respecte et sauvegarde les droits individuels au lieu de les absorber.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT SOUS LES EMPEREURS CHRÉTIENS.

---

§ 1. — Les prétentions de l'Église et les faits.

I

Les défenseurs de l'Église n'aiment point qu'on leur parle d'histoire, et ils ont raison, car l'histoire condamne toutes les prétentions dont ils se font les imprudents apologistes. A les entendre, l'Église est libre, et sa liberté est de droit divin. Qu'entendent-ils par cette liberté? C'est que l'Église existe, qu'elle est une personne civile, sans l'intervention du législateur. Dieu, en la fondant, lui a donné un titre qui est au dessus de toutes les lois humaines. Si nous consultons l'histoire, ce titre devient une fiction. Avant d'être reconnue par Constantin, l'Église jouissait si peu de ce droit divin, qu'elle était rangée parmi les associations illicites, et ses ministres, ainsi que les fidèles, étaient punis comme des criminels. Abus de la force, dira-t-on, et qui ne prouve rien contre le droit! L'on oublie que l'Église est une institution divine,

qu'elle doit par conséquent être, en sortant des mains de Dieu, ce qu'elle a été depuis et ce qu'elle sera jusqu'à la fin des siècles. Si réellement Dieu avait fondé directement une Église, il l'aurait fait dans des circonstances historiques telles que sa liberté eût été consacrée dès son berceau. Au lieu de cela, nous voyons l'Église persécutée et conquérant sa liberté en versant le plus pur de son sang, de même que les peuples revendiquant leurs droits les armes à la main.

Voilà déjà un démenti à la prétendue liberté de l'Église. Est-ce qu'au moins Constantin, en arborant le signe du Christ, se hâte de décréter, disons mieux, de reconnaître le droit divin de l'Église? Tout se passe encore une fois selon le cours naturel des choses humaines. L'empereur se borne à accorder la tolérance aux chrétiens; il met l'Église du Christ sur la même ligne que les cultes des faux dieux. Ce n'est qu'insensiblement, et par la force des idées nouvelles, que l'Église chrétienne devient dominante. Est-ce à titre de droit divin? Est-ce indépendamment de toute action législative? Au IVe siècle, le clergé ne songeait pas encore à ces énormes prétentions, et les empereurs chrétiens étaient si loin de se douter que l'Église existât sans la loi et malgré la loi, qu'ils se considéraient plutôt comme étant les souverains pontifes du christianisme, ainsi qu'ils l'avaient été de la religion païenne. Il est vrai qu'ils comblèrent l'Église de priviléges, mais le mot même indique que ces faveurs avaient leur principe dans la volonté du législateur, qu'elles dépendaient par conséquent de son bon vouloir. Et de fait, nous voyons les empereurs accorder des droits à l'Église,

les étendre, les restreindre, parfois les lui enlever. Rien de plus simple quand on reste dans la réalité des choses, rien de plus inexplicable quand on se place sur le terrain imaginaire d'un droit surnaturel. Dira-t-on que les empereurs chrétiens ignoraient le droit divin de l'Église? Cela ne se peut pas, car ils avaient des évêques pour conseillers. Dira-t-on qu'ils n'écoutaient pas leurs conseils? Cela est tout aussi inadmissible, car les évêques auraient dû réclamer, protester, ou au moins faire des représentations, tandis qu'ils se taisaient et acceptaient comme une grâce ce que les Césars voulaient bien leur donner.

Il y a encore une autre contradiction plus forte entre les prétentions de l'Église et les faits. L'Église réclame aujourd'hui, à titre de liberté, le droit de nommer ses ministres, le droit de s'associer et d'enseigner. Si cette liberté est d'institution divine, elle a dû exister dès le berceau du christianisme, ou du moins depuis qu'il devint religion de l'État. Parler de la liberté que l'Église avait de nommer ses ministres alors qu'elle était opprimée, persécutée, serait une dérision. L'on ne peut pas même dire que les ministres de l'Église fussent nommés comme ils le sont aujourd'hui, car c'étaient les fidèles qui les élisaient. Si le pape a, par droit divin, le pouvoir de nommer les évêques, comment se fait-il que les successeurs de saint Pierre n'usèrent pas de leur liberté? La question ressemble de nouveau à une dérision, tellement les prétentions de l'Église sont en contradiction avec la réalité des choses. Quand l'Église est reconnue, sa liberté n'est pas mieux respectée. Les élections continuent, et

ne se font pas toujours d'une façon très orthodoxe; dans les villes un peu importantes, c'est l'empereur qui nomme aux évêchés directement ou indirectement. Comment concilier cette intervention de l'autorité civile avec la liberté ecclésiastique? L'honnête *Thomassin* suppose que l'Église la souffrit par complaisance pour la piété des empereurs. Il aurait dû dire, au contraire, que les droits de l'Église et l'Église elle-même dépendaient du bon vouloir des chefs de l'État.

Que dirons-nous des autres libertés que l'Église revendique aujourd'hui à titre de droit divin? Elle prétend qu'elle seule a capacité d'enseigner, et que cette mission, elle la tient de Dieu même, qui l'a chargée d'enseigner les nations. Quand on met cette prétention en regard des faits, elle ressemble à une mauvaise plaisanterie. Où sont les écoles fondées par les apôtres? Constantin autorisa-t-il l'Église à établir une université catholique? Si l'on avait parlé à saint Paul de liberté d'enseignement et de la mission qu'il avait reçue d'enseigner la philosophie, il n'aurait pas compris, et, si on lui avait expliqué ce que les catholiques modernes entendent par là, il aurait répondu : « *Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes.* Mon maître m'a appelé à prêcher le royaume de Dieu, et il nous a dit que, pour y entrer, la simplicité d'esprit valait mieux que la science qui enfle. » Faut-il ajouter que le grand apôtre n'aurait pas mieux compris la liberté d'association que l'on réclame de nos jours pour les couvents? Saint Paul ne savait pas même ce que c'était qu'un couvent, par l'excellente raison qu'il n'y avait encore, de son temps, ni religieux ni religieuses.

On voit que l'Église a raison de ne pas aimer l'histoire, car elle nous apprend que ses prétendus droits divins ne se sont formés que successivement et sous l'influence de causes accidentelles. Les uns étaient complétement méconnus, dans les premiers siècles du christianisme, les autres tout à fait ignorés. Si cependant la liberté de l'Église avait une origine divine, n'aurait-elle pas dû être connue et pratiquée, dans les premiers siècles mieux encore qu'aujourd'hui? Les apôtres ne devaient-ils pas savoir mieux que nous quel était le sens des paroles de leur maître? Ceux que le Saint-Esprit éclaira miraculeusement ne devaient-ils pas connaître leurs droits mieux que leurs successeurs qui ne reçoivent plus cette inspiration surnaturelle? Concluons que les droits divins sont une fiction, quand ils ne sont pas une invention mensongère pour couvrir une ambition très terrestre. Ce n'est pas à dire que ces droits n'aient eu leur raison d'être et, par suite, une légitimité relative. Mais, à ce titre, ils sont un établissement humain qui se fonde, se modifie et disparaît avec les circonstances historiques.

II

Si les droits divins de l'Église sont une chimère, que dire de son pouvoir? De fait l'Église a exercé une puissance considérable pendant le moyen âge; même après la révolution religieuse du XVIe siècle, elle continua à revendiquer un pouvoir soit direct, soit indirect, sur le temporel. Aujourd'hui il n'y a plus que les plus osés et les plus logiques de ses défenseurs qui maintiennent ces

superbes prétentions. Quand on rapproche l'état de l'Église au XIXe siècle, de l'époque où elle déposait de puissants empereurs, la décadence est si évidente, que l'on conçoit que l'héritage d'une grandeur souveraine pèse aux chétifs successeurs des Grégoire et des Innocent; l'on conçoit que les apologistes de l'Eglise, pour peu qu'ils aient le sens de la réalité, gardent un prudent silence sur les prétentions d'un autre âge. Ici encore la voix de l'histoire est importune tout ensemble et accablante. Elle nous apprend que l'Église a réclamé jadis et exercé, dans une certaine limite, une véritable puissance sur les rois et les peuples, et que cette puissance, qu'elle appelait aussi sa liberté, elle la rapportait à Dieu comme tous ses droits. Il nous faut donc voir si l'Église a réellement joui de ce pouvoir dans les premiers siècles du christianisme.

Ceux qui connaissent l'histoire s'étonneront que la question soit posée. On doit d'abord laisser de côté l'époque de l'établissement du christianisme et celle de la persécution. Les ultramontains disent que l'Église était trop faible pour exercer son pouvoir sur les Césars qui la persécutaient. Nous répondrons pour le pouvoir de l'Église ce que nous avons dit de sa liberté. Si l'Église avait été fondée par Dieu et si Dieu lui avait voulu donner un pouvoir sur le temporel, il aurait préparé les circonstances historiques qui eussent rendu l'exercice de cette puissance possible. Mais, loin de là, l'Église se trouve en face d'un État qui concentre en ses mains l'autorité la plus absolue que jamais homme ait exercée. Jésus-Christ ne conteste pas cette autorité, il s'y soumet, il dit qu'il faut rendre à César ce qui est à César;

il demande seulement la liberté pour la conscience. Cette liberté même, les Césars ne veulent pas la reconnaître. L'Église persécutée, livrée aux lions dans les sanglants amphithéâtres, résiste-t-elle? Non, elle se contente de mourir. Que les ultramontains chicanent tant qu'ils voudront : une chose est certaine, c'est que l'Église n'a pas eu de pouvoir dans les premiers siècles, qu'elle n'en a réclamé aucun, qu'elle a prêché, au contraire, la soumission aux princes qui méconnaissaient la seule liberté que Jésus-Christ ait revendiquée. Un second fait est tout aussi évident. *Fleury* appelle les premiers siècles les plus beaux du christianisme ; même en faisant la part de l'illusion, il reste vrai que les disciples du Christ, tout en n'ayant aucun pouvoir, tout en se contentant de mourir, répandirent la foi chrétienne dans l'empire romain. Le martyre fut une semence plus efficace de la religion nouvelle que ne l'eût été le pouvoir direct ou indirect de l'Église. Donc ce pouvoir n'est pas de l'essence de l'Église, partant il ne peut pas être d'institution divine.

Les persécutions font place à la protection des empereurs chrétiens. Si le pouvoir de l'Église était de droit divin, les empereurs, en embrassant la foi du Christ, n'auraient-ils pas dû se soumettre à la puissance de l'Église? La condition de l'Église sous Constantin et ses successeurs est en tout le contre-pied de ses prétentions. C'est l'Église qui est subordonnée à l'État, même dans les affaires purement ecclésiastiques. Que dis-je? La soumission s'étend jusqu'aux intérêts religieux. Voilà encore une fois un enseignement de l'histoire qui embarrasse singulièrement les défenseurs de la liberté ecclé-

siastique. La manière dont ils se tirent d'embarras est digne de la cause qu'ils soutiennent. Ils donnent la torture aux faits et aux témoignages. C'est par une falsification morale qu'ils parviennent à sauver cette chère liberté de l'Église. Dans les temps d'ignorance, ils firent mieux encore, ils fabriquèrent de faux actes, et ces faux furent invoqués par les papes comme fondement de leur droit divin à régner sur les peuples. Aux yeux de l'histoire et de la philosophie, le droit divin est un mensonge, et la donation de Constantin est un crime. Voilà les titres du pouvoir de l'Église ! Il importe de constater ces faits pour apprendre aux hommes du XIX[e] siècle ce que c'est que l'Église au joug de laquelle on voudrait les soumettre de nouveau. C'est là le grand enseignement que l'histoire offre aux générations actuelles. Qu'elles sachent le mettre à profit !

§ 2. La liberté de l'Église.

N° 1. *Clercs et laïques.*

I

L'Église, dans le dogme catholique, est un établissement extérieur. Au dire des canonistes, elle forme un État ayant puissance législative, judiciaire et exécutive. Qui exerce ce pouvoir immense? Qui domine sur les individus et les peuples? C'est le clergé. Si l'Église est de droit divin, le clergé doit aussi participer à cette origine surnaturelle. Mais où sont ses titres? On les chercherait en vain dans l'Évangile. Jésus-Christ ignore la

fameuse distinction des laïques et des clercs qui joue un si grand rôle dans l'histoire des usurpations ecclésiastiques. Le Christ ne fonde pas d'Église; il ne peut donc être question dans son enseignement ni de clercs ni de laïques. Ces mots ne se trouvent point dans l'Évangile, et l'idée qu'ils expriment est en opposition directe avec l'esprit évangélique : cet esprit est l'égalité religieuse faisant face à l'inégalité antique.

Les castes furent le point de départ de l'humanité; l'Occident se dégagea de ces liens, mais il resta dans les États théocratiques cette conviction qu'il est réservé aux prêtres de guider l'espèce humaine dans la voie de la vérité. Moïse seul, parmi les législateurs anciens, eut des aspirations plus hautes; il aurait voulu que tous les Hébreux fussent un peuple de prophètes, une race sainte. Jésus-Christ essaya de réaliser ces hardies espérances. Sa prédication se résume en une loi d'amour. Or tout homme ne peut-il pas aimer Dieu et son prochain sans l'intervention d'un collége de prêtres? Saint Paul formula l'enseignement de son maître en système théologique. Le Christ est le rédempteur universel; tous les hommes sont les organes de Dieu, tous sont inspirés par le même Esprit, tous sont donc également saints, tous sont prêtres. Ce qui prouve que l'apôtre des gentils est l'interprète fidèle de la pensée du Christ, c'est que les mêmes sentiments se trouvent chez saint Pierre : il appelle tous les disciples du Messie, « la race élue, la nation sainte, le peuple d'acquisition [1]. »

[1] Voyez mon *Étude sur le Christianisme*.

L'égalité religieuse régna dans les premières communautés. Même après qu'une Église eut été fondée, et qu'il y avait un ordre de prêtres, saint Irénée disait que tous les justes appartenaient à l'ordre sacerdotal. Encore au IIIe siècle, Tertullien s'écriait : « Nous laïques, ne sommes-nous pas des prêtres ? » Mais bientôt l'inégalité antique reparut. Au lieu de s'inspirer des sentiments de Moïse et de Jésus-Christ, l'Église se forma sur le modèle des lévites. On appela clercs ceux qui étaient spécialement consacrés à Dieu comme prêtres. Il en résulta que Dieu et la religion devinrent en quelque sorte le partage exclusif du *clergé ;* quant au corps des chrétiens, ils furent relégués dans une condition inférieure sous le nom de *peuple* [1]. Le prêtre chrétien, de même que le sacerdoce dans les théocraties, devint un intermédiaire nécessaire entre Dieu et les hommes ; l'ordination lui conféra un caractère sacré qui l'élevait au dessus du reste des fidèles et l'égalait aux rois. Peu s'en fallut que le christianisme ne revînt au système des castes.

Là ne s'arrêta point la déviation de l'esprit évangélique. Chose singulière, le clergé s'empara de l'enseignement du Christ pour détruire le vrai christianisme. Nous avons dit que l'Évangile ne renferme pas de dogme, mais que l'on y trouve une conception de la vie fondée sur un spiritualisme excessif. Il n'y a que ceux qui ont intérêt à le nier qui le contestent. Mais on a beau nier, les textes sont là, et que nous disent-ils ? Ils prêchent le mépris du monde et de tout ce qui tient au monde,

[1] Voyez mon *Étude sur le Christianisme.*

non seulement des richesses et des honneurs, mais même des liens de famille. Ces exigences dépassaient les bornes de la nature. Pour les comprendre, il faut se rappeler que Jésus-Christ et ses disciples étaient imbus de la croyance que le monde actuel allait faire place à un autre monde, au royaume des cieux. Mais cette attente ne se réalisant pas, les hommes revinrent aux sentiments de la nature : la propriété, la richesse, la famille, l'État reprirent leur importance dans la vie des chrétiens. Que faire, dans cet ordre d'idées, des maximes évangéliques sur la perfection? On dit que c'étaient des *conseils* qui ne s'adressaient qu'à ceux qui aspiraient à la perfection, c'est à dire aux clercs. Les clercs furent donc les disciples par excellence du Christ; on devrait même dire qu'eux seuls le furent, puisque seuls ils pratiquaient ses préceptes. Ils renonçaient au mariage, ils renonçaient à la propriété, ils renonçaient au monde [1]; ils n'appartenaient plus à cette terre, ils étaient citoyens de la Jérusalem céleste, tandis que les laïques continuaient à vivre de la vie terrestre : les uns étaient les hommes de l'esprit, les autres les hommes de la matière.

L'on conçoit quelle immense supériorité cette différence de vie donnait aux clercs sur les laïques. Dès le IIIe siècle, les constitutions apostoliques, œuvre fabriquée par un clerc et exprimant les sentiments du clergé, mettent les clercs au dessus des rois, de même que l'âme est au dessus du corps. Depuis, cette comparaison devint

[1] *Hieronym.*, Epist., ad Nepotianum. — *Origen.*, in Numer. homil. 23, c. 3.

banale. *Grégoire de Naziance*, s'adressant aux maîtres de la terre, leur parle ainsi : « La loi du Christ vous soumet à notre pouvoir et à notre tribunal. Car nous aussi nous régnons, et notre puissance est plus haute que la vôtre. Ou faudra-t-il que l'esprit cède à la matière? les choses du ciel à celles de la terre? » « Le sacerdoce, dit *Chrysostome*, l'emporte autant sur l'empire que l'esprit l'emporte sur le corps. Le roi a empire sur le corps, le prêtre sur l'âme; c'est pour cela que le roi courbe la tête sous la main du prêtre. Quand il demande une grâce au ciel, le roi s'adresse au prêtre, mais non le prêtre au roi. C'est donc le prêtre plutôt que le roi qui a l'empire [1]. »

Il y a un immense orgueil dans la comparaison des saints Pères. Cette mauvaise passion nous dit déjà que la supériorité que les clercs réclament sur les laïques n'a pas été établie par celui qui est venu prêcher l'humilité. A chaque pas que l'on fait dans l'histoire de la domination ecclésiastique, on aperçoit une nouvelle altération de l'enseignement du Christ. Quand Jésus-Christ disait à ses disciples qu'ils devaient tout abandonner pour le suivre, il ne songeait certes pas que l'abdication complète des intérêts de ce monde deviendrait le piédestal de l'ambition la plus démesurée. Il est vrai que le clergé, tout en se disant supérieur aux rois, affecte une profonde modestie : le pape s'intitule le serviteur des serviteurs de Dieu. Mais c'est ajouter à l'orgueil un autre vice tout aussi antipathique au Christ, l'hypocrisie. Il y

[1] Voyez mon *Étude sur le catholicisme et les Barbares.*

a hypocrisie à tenir le langage de l'humilité, alors que les actes respirent la domination. Il y a encore hypocrisie à se prévaloir du spiritualisme chrétien, alors que la vie du clergé donne un démenti permanent aux maximes de la perfection évangélique. Ainsi altération de la parole et de la pensée de Jésus-Christ, telle est la base sur laquelle le clergé a élevé l'édifice de sa puissance.

II

L'Église appelle son pouvoir un droit divin. Un droit divin est celui qui est établi par Dieu. Que l'Église produise les témoignages qui attestent que le Christ lui a concédé les priviléges nombreux dont elle a joui jusque dans les temps modernes ! Après ce que nous venons de dire, c'est une vraie dérision que de parler des droits divins du clergé. Tout ce que l'on peut demander, c'est si les empereurs chrétiens, de qui émanent ces faveurs, les ont accordées aux clercs à ce titre. L'Église aime à citer les paroles que Constantin prononça au concile de Nicée : il appela les prêtres des *dieux*[1]. Prendre l'expression au pied de la lettre, serait un horrible sacrilége. Il faut laisser là le langage emphatique des empereurs et examiner leurs actes. Les faits nous ramènent du septième ciel de l'orgueil clérical sur la terre où règnent les Césars.

[1] Voyez le Commentaire de *Godefroy* sur les lois, 10 et 16, C. Th., XVI, 2.

Si l'Église est de Dieu, ainsi que le pouvoir qu'elle revendique, il ne reste qu'une chose à faire aux rois, c'est d'abdiquer à ses pieds. Or Constantin et ses successeurs, quelque pieux qu'on les suppose, n'avaient pas la moindre envie d'abdiquer. Cela seul prouve que, dans leur pensée, les priviléges qu'ils prodiguèrent au clergé n'avaient point la signification que les ultramontains y voudraient attacher. En réalité, les empereurs chrétiens ne firent que transporter aux prêtres de l'Église nouvelle les faveurs dont jouissait le sacerdoce païen, et ils le firent pour attirer dans l'Église les hommes qui tenaient aux richesses, à la considération, aux honneurs. C'était un moyen infaillible d'avoir un clergé nombreux. Mais ceux qui entraient dans l'Église à raison de ses priviléges n'étaient certes pas des hommes de l'esprit, des contempteurs de ce monde, des citoyens de la Jérusalem céleste. Nous voilà loin, bien loin du droit divin et du spiritualisme évangélique. Les choses se passent très humainement, très matériellement; l'on croirait assister à l'établissement d'une dynastie nouvelle qui distribue des dignités et de l'argent à pleines mains, pour se créer des partisans. Si notre comparaison est peu respectueuse, en revanche elle est plus près de la vérité que les folles prétentions des ultramontains.

Quoiqu'ils ne fussent rien moins que des spirituels, les courtisans mitrés des empereurs chrétiens ne manquèrent point de leur enseigner que les clercs étaient les organes de Dieu, et comme tels placés infiniment au dessus des laïques. Il arriva aux Césars de Constantinople de répéter ces leçons dans leurs édits. Ainsi on lit

dans une lettre de Valentinien III, « qu'il ne convient point que les ministres de Dieu soient soumis à la puissance de l'autorité temporelle. » Prise au pied de la lettre, cette maxime seule suffirait pour y élever l'édifice du droit divin de l'Église, tel que nous le voyons dans toute sa magnificence au moyen âge. Mais il ne faut point attacher trop d'importance aux formules du langage byzantin ; il convient toujours de ramener cette enflure à la réalité des choses. Malgré les priviléges dont les empereurs chrétiens accablaient littéralement les clercs, ceux-ci devenaient tous les jours plus dépendants de la toute-puissance et du caprice de leurs maîtres : c'étaient des esclaves auxquels le despote daignait donner richesse et honneurs, mais dont la servitude s'aggravait en quelque sorte par chaque nouvelle faveur qu'ils recevaient.

Toutefois, il ne faut pas trop dédaigner les orgueilleuses maximes sur la supériorité des clercs, qui se trouvent dans les écrits des saints Pères et jusque dans les lois. Après tout, ce sont les idées qui gouvernent le monde. Ces germes de la future domination de l'Église porteront leurs fruits, quand ils seront transplantés dans un sol plus favorable. Lorsque les peuples du Nord auront détruit l'empire et ce qui restait de la civilisation ancienne, lorsque les ténèbres de l'ignorance couvriront l'Europe et qu'une superstition grossière régnera sous le nom de foi chrétienne, alors l'orgueil clérical se donnera pleine carrière et il prendra appui sur les constitutions impériales, en les falsifiant au besoin, pour étendre les bénéfices du droit divin. Preuve évidente que le droit divin est une institution humaine !

N° 2. *Le patrimoine de l'Église.*

I

Aujourd'hui les défenseurs de l'Église proclament que Jésus-Christ ne saurait être trop riche. Tel n'était pas l'avis des spirituels au moyen âge. Les disciples de saint François soutenaient que Jésus-Christ, n'ayant rien possédé, la pauvreté absolue était l'idéal de la perfection chrétienne. Et il y eut un pape qui consacra cette doctrine par une bulle [1]. Lesquels sont dans la vraie tradition évangélique, les spirituels du XIVe siècle ou les ultramontains de nos jours? Ouvrons l'Évangile, nous y trouverons à chaque page des invectives contre les riches. Les anciens voyaient le bonheur dans la richesse. Dans les sentiments du Christ, la richesse est une malédiction, la pauvreté une grâce divine. A la fin de l'antiquité, il ne restait aux hommes, privés de foi et de liberté, qu'une seule passion, celle de l'or. Jésus dit aux siens : *Vendez ce que vous avez et le donnez aux pauvres* [2]. Or quels sont les disciples par excellence du Christ? Ne sont-ce pas les clercs qui se disent le partage du Seigneur, les élus de Dieu? Et les clercs, dans la doctrine catholique, ne forment-ils pas l'Église? Donc l'Église devrait répudier les richesses comme son divin maître. En vain dira-t-on qu'elle ne fait que recevoir les aumônes et les

[1] Voyez le tome VIIe de mes *Études*.
[2] Voyez le tome IVe de mes *Études*.

distribuer aux pauvres. Cet idéal n'a jamais été réalisé, pas même dans les premiers siècles, comme nous allons le dire. Et, en le supposant même réalisable, il n'en serait pas moins contraire à l'esprit évangélique. Jésus-Christ ne dit pas qu'il faut donner à l'Église, il ne dit pas que l'Église doit avoir un patrimoine. Dans sa pensée, le droit de propriété devait se transformer en œuvre de charité. Ceux donc qui disent que Jésus-Christ ne saurait être trop riche, *ne savent pas de quel esprit ils sont.* Une Église riche est un démenti au spiritualisme évangélique.

C'est encore un démenti à la tradition apostolique. Les actes des apôtres nous disent que les premiers fidèles « vendaient leurs possessions et les distribuaient à tous, selon le besoin que chacun en avait. » Les apôtres ne recevaient pas d'immeuble ; Saphire et Ananie ne donnèrent pas leurs biens à saint Pierre, ils les vendirent et lui en apportèrent le prix. L'Église ne pouvait pas même posséder légalement, aussi longtemps qu'elle n'était pas reconnue. Toutefois le fait l'emporta, et sur le droit, et sur l'esprit évangélique. A la fin du IIIe siècle, l'Église possédait déjà des biens considérables, puisque Dioclétien et Maximinien en prononcèrent la confiscation. Constantin, en reconnaissant l'Église, la déclara en même temps capable de posséder. L'édit de Milan ordonna que les biens qui lui avaient été enlevés lui fussent restitués, et il déclara formellement que ces biens étaient la propriété de l'Église considérée comme corporation [1].

[1] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. I, § 56, note 24.

Constantin ouvrit de nouvelles sources de richesses à l'Église. Si nous en croyons *Eusèbe*, ce fut lui qui commença à dépouiller les temples de leurs revenus. Chez les Grecs et les Romains, il y avait des fonds de terres consacrés au culte et à l'entretien de ses ministres. Il est impossible que Constantin ait confisqué ces propriétés, puisqu'il maintint la liberté de l'ancienne religion. Mais quand le paganisme fut proscrit, les biens des temples furent attribués au fisc; Gratien décréta la confiscation, Théodose l'exécuta. Nous savons, par les lois des empereurs, qu'une partie de ces biens furent donnés à l'Église chrétienne, et les auteurs de l'*Histoire ecclésiastique* disent la même chose [1]. Un écrivain contemporain va jusqu'à affirmer que l'empereur Honorius, fils de Théodose, donna *tous* les temples, avec les possessions qui en dépendaient, aux églises chrétiennes [2]. Le fait est considérable et mérite que l'on y insiste. Nous entendons encore tous les jours les partisans de l'Église déclamer contre le brigandage de la réforme et de la révolution qui sécularisèrent les biens ecclésiastiques. Au VIe siècle, il se fit une confiscation tout aussi gigantesque. Qui excita les empereurs chrétiens à proscrire le culte païen? L'Église. Qui provoqua la destruction des temples? Les gens d'Église et les moines avant tout. Qui profita de leurs dépouilles? Toujours l'Église. Si la confiscation de

[1] L. 20, *C. Theod.*, XVI, 10. — *Sozomen.* V, 7. — *Socrat.* V, 16.

[2] (Pseudo) Prosper Aquitanus, de promissis prædestinationibus Dei, III, 38, 2, pag. 185. — *Marangoni*, delle Cose gentilesche e profane, trasportate ad uso della chiesa, c. 51, ss.

biens consacrés au culte est un brigandage, l'Église est coupable du même crime qu'elle reproche aux réformateurs et aux constituants; elle est plus coupable encore, car on peut lui appliquer le vers du poète : elle hérita de ceux qu'elle avait tués. On invoque aujourd'hui la volonté des fondateurs. Est-ce que jamais cette volonté fut plus ouvertement violée qu'au IVe siècle, alors que les empereurs donnèrent à Jésus-Christ des biens que les donateurs avaient consacrés à Jupiter ou à Apollon? Cependant les actes de confiscation furent parfaitement légitimes; car les biens de fondation sont toujours à la disposition du législateur. L'Église a donc pu, à bon droit, succéder aux biens des temples. Mais le même principe qui justifie la confiscation des empereurs chrétiens justifie également la sécularisation de la réforme et de la révolution. Qu'on cesse donc ces vaines clameurs de spoliation et de vol, ou que l'on convienne que l'Église aussi s'est rendue coupable de vol et de spoliation.

Constantin ouvrit une autre source de richesses à l'Église, en décrétant que toute personne pouvait lui faire des libéralités[1]. Pour comprendre la portée de cette loi, il faut se rappeler la doctrine des saints Pères sur la propriété. Ils enseignent tous que le propriétaire n'a droit qu'à ce qui lui est strictement nécessaire pour vivre, qu'il est *débiteur* de l'excédant envers les pauvres. Et qui chargera-t-il de distribuer ses aumônes, alors qu'il vient à mourir? Naturellement l'Église. Les devoirs de famille ne peuvent pas l'arrêter. Ces liens ont peu de valeur pour

[1] L. 4, *C. Theod.*, XVI, 2.

les disciples du Christ; ce sont des liens de la chair qu'il faut briser, dédaigner. Saint Jérôme n'hésite pas à approuver la fille qui, au mépris de la volonté de son père, donne tous ses biens aux pauvres : « Ton père s'affligera, mais le Christ se réjouira; ta famille pleurera, mais les anges seront dans la joie. » Saint Augustin, bien que plus modéré et plus prudent, maintient l'obligation pour tout fidèle de donner aux pauvres, alors même qu'il a des enfants. Il voit dans le motif d'affection paternelle une vaine excuse : « Donner aux indigents, dit-il, c'est donner à Dieu, et il vaut mieux donner à Dieu qu'à ses enfants; celui qui les a créés saura bien les nourrir [1]. » *Salvien* se demande « comment un chrétien peut se résoudre à mourir sans racheter ses péchés par tous les moyens possibles; ceux qui sont touchés d'un véritable repentir, dit-il, jugeront sans doute que c'est peu de donner tous leurs biens pour racheter leurs péchés, c'est peu de donner tout pour acquitter une partie de la dette immense qu'ils ont contractée envers la justice divine par leurs crimes. » Si les fidèles avaient écouté ces ardentes prédications, l'Église serait devenue propriétaire unique de tous les biens de la chrétienté.

Au moyen âge, et jusque dans les temps modernes, l'Église avait encore une autre source de richesses, les dîmes. Il est certain qu'elle n'en jouissait pas sous les empereurs chrétiens. Toutefois, dès les premiers siècles, les saints Pères enseignèrent que les dispositions de la Bible qui donnent aux lévites la dîme des biens étaient

[1] Voyez le tome VII[e] de mes *Études*, pag. 94-102.

obligatoires pour les chrétiens. Écoutons un des esprits les plus libres du christianisme. Origène démontre longuement que la loi de Moïse touchant les décimes doit être entendue à la lettre et exactement observée comme émanant de Celui qui nous ayant tout donné, a pu s'en réserver une partie [1]. Un sentiment chrétien se mêla à ce souvenir du judaïsme. L'idée d'une contribution forcée imposée aux fidèles pour nourrir les clercs répugnait à l'essence même de l'Évangile; elle n'aurait pu d'ailleurs se réaliser dans les premiers siècles. Tant que la chrétienté fut une association persécutée par la société païenne, les contributions des fidèles pour l'entretien du clergé ne pouvaient être qu'une aumône. Elles restèrent une aumône, même après que les empereurs chrétiens eurent fait au clergé une large place dans l'État. Pourquoi saint Jérôme, saint Augustin disent-ils que les fidèles sont tenus de donner la dîme de leurs biens à l'Église? « Parce que Jésus-Christ veut que ses disciples vendent tous leurs biens et les distribuent aux pauvres. Le moins qu'ils puissent faire est de leur donner une partie de ces biens [2]. » Il s'agit donc d'un devoir de charité et non d'un impôt. Les impôts se paient aux hommes, les dîmes sont données à Dieu [3]; mais Dieu n'est pas un agent du fisc, ce qu'il demande aux fidèles, ce n'est pas une contribution, c'est le renoncement aux biens de ce

[1] *Origenes*, in Numer., Homil, 12.

[2] *S. Hieronym.*, in Malach., c. 3. — *S. Augustin.*, in Psalm. 146. (*Thomassin*, Discipline de l'Église, part. III, liv. I, ch. V, §§ 4, 6.)

[3] *S. Hieronym.*, in Malach., c. 22; *S. Augustin.* (*Thomassin*, *ibid.*, § 11.)

monde. Les contribuables reculent devant le paiement des impôts et les maudissent trop souvent comme la plus lourde, sinon la plus inique des charges; les fidèles au contraire doivent être heureux de payer la dîme; c'est un plus grand avantage pour eux de donner, dit saint Augustin, que pour les clercs de recevoir [1]. Le citoyen a satisfait à son obligation quand il a acquitté le tribut; le fidèle n'est pas dégagé quand il a donné la dîme à Dieu; son obligation est infinie, comme la charité dans laquelle elle a sa source. Les pharisiens ne payaient-ils pas la dîme? s'écrient les saints Pères; les chrétiens doivent faire plus, ils doivent tout donner aux pauvres, sauf ce qui leur est nécessaire pour subvenir aux stricts besoins de la vie [2].

Les dîmes n'étaient pas encore une obligation légale, et elles ne le furent jamais sous les empereurs chrétiens. Considérées comme une charge obligatoire, les dîmes sont un impôt, or l'État seul peut imposer une contribution. Les Césars de Constantinople étaient trop jaloux de leur pouvoir et trop avides, pour permettre à l'Église de percevoir un revenu aussi considérable. Il est vrai que les évêques exigèrent le paiement des dîmes; ils y employèrent même, dit *Thomassin*, les derniers traits de la sévérité ecclésiastique; mais le législateur réprima toujours leurs entreprises [3]. Ce n'est qu'en Occident que les prétentions du clergé finirent par de-

[1] *S. Augustin.*, in Psalm. 147. (*Thomassin*, *ibid.*, § 5.)
[2] *S. Cæsarii*, Homil. 9. (*Thomassin*, part. III, liv. I, ch. VI, § 9.)
[3] *Thomassin*, Discipline ecclésiastique. Part. III, liv. I, ch. VII, § 11.

venir une loi, grâce à l'ignorante crédulité des Barbares et à la piété de Charlemagne. Preuve entre mille que le pouvoir de l'Église s'est formé, comme toutes les dominations humaines, à la faveur des circonstances historiques.

II

L'Église vivait sous le droit romain ; sa propriété avait-elle les caractères que les jurisconsultes de Rome assignent au domaine? avait-elle le droit d'user et d'abuser? Les saints Pères et les conciles répondent que les biens de l'Église sont « les vœux des fidèles, le rachat des péchés et le patrimoine des pauvres [1]. » Telle était la doctrine incontestée des premiers siècles, les plus beaux de l'Église, au dire des croyants. L'Église, dans son spiritualisme exalté, répugnait à la possession des biens terrestres : « La désappropriation de tous les biens de ce monde, dit *Julien Pomère,* est le moyen le plus assuré et le chemin le plus court pour posséder Dieu et être possédé de lui seul, en quoi semble consister la propriété et le vrai caractère de la cléricature. Rien n'est égal à Dieu, rien n'approche de lui, il est lui seul un bien infini et une possession immense. On ne peut le posséder qu'imparfaitement, si l'on possède autre chose que lui [2]. » Si donc l'Église consent à posséder des biens,

[1] *Julian.,Pomer.*de Vita contemplativa,II, 9 : «Scientes nihil aliud esse res Ecclesiæ, nisi vota fidelium, pretia peccatorum et patrimonia pauperum. »

[2] *Id., Ibid.*, II. 16. — *Thomassin*, Discipline de l'Église, part. III, liv. III, ch. II, § 10.

ce n'est pas dans un esprit de propriété, ce n'est pas à titre de droit, c'est comme charge, pour les dispenser aux indigents; quelque riche que soit l'Église, les clercs n'en restent pas moins pauvres.

Les conciles formulèrent cette doctrine. Ils proclament que tous les biens de l'Église sont le patrimoine des pauvres, « parce que ce sont les offrandes des fidèles, et les hosties que les pécheurs ont consacrées à Dieu pour l'expiation de leurs péchés [1]. » Ils en concluent que c'est à tort qu'on se plaint des richesses excessives de l'Église, puisqu'elle est toujours pauvre, quelque riche qu'elle soit, la multitude des indigents étant capable d'épuiser des trésors infiniment plus grands que ceux qu'elle possède [2]. Le langage officiel de l'Église n'a jamais varié; encore après la réforme, le dernier concile général qu'elle a célébré dit que les biens ecclésiastiques sont le patrimoine des pauvres, et le concile de Milan, expliquant les intentions du concile de Trente, dit qu'il est comme de la nature et de l'essence immuable de ces biens, de ne pouvoir être employés qu'en des usages de sainteté et de charité [3].

Quel droit les clercs avaient-ils sur les biens de l'Église? Le patrimoine de l'Église étant le patrimoine des pauvres, les clercs n'y pouvaient avoir droit qu'en tant qu'ils

[1] *Julian. Pomer.*, de Vita contemplativa, II, 9, 11. — *Thomassin.*, Discipline de l'Église, part. III, liv. III, ch. I, § 4, 6.

[2] Conciles d'*Aix-la-Chapelle* de 816, c. XVI; de *Paris* de 829, ch. XV et XVI. (*Thomassin*, part. III. liv. III, ch. XXXI, § 2, 3, 8.)

[3] Concile de *Trente* session 25, ch. I; concile de *Milan* de 1765. (*Thomassin*, part. III, liv. III. ch. XXXII, § 13, 14.)

étaient pauvres eux-mêmes. On ne songeait pas encore à voir dans les biens ecclésiastiques une récompense pour le service des clercs. Leur récompense est au paradis, comment pourraient-ils songer à un salaire temporel? « L'Église, dit *Julien Pomère,* ne prétend pas récompenser ses ministres, elle n'a garde de les traiter comme des mercenaires, elle se borne à fournir à leurs nécessités pour les empêcher de succomber sous le travail, dont elle sait bien que Dieu seul est la récompense [1]. » De là suit que les clercs qui avaient du patrimoine ne pouvaient profiter en rien des biens de l'Église : « Un riche ecclésiastique, dit le même Père, ne peut recevoir sans péché ce qu'il reçoit sans besoin, parce qu'il ne peut le recevoir sans en priver un pauvre qui est dans le besoin; c'est se charger des péchés des autres, que de recevoir leurs offrandes, non plus pour le besoin et la nécessité, mais pour l'avarice et le luxe. » *Saint Augustin* abonde dans ces sentiments [2] : quant aux clercs pauvres, dit cet illustre père, ils sont admis comme pauvres à jouir des aumônes communes; mais ils n'y ont droit, ajoute *saint Jérôme,* que pour se garantir de la nudité et de la faim; tout ce qui leur reste après cela est superflu et appartient aux indigents [3]. Les Grégoire, les Chrysostome pratiquaient cette règle au milieu du luxe de Constantinople, et un des premiers conciles en fit une

[1] *Jul. Pomer.*, de Vita contemplat., II, 10.
[2] *Id.*, *ibid.*, II, 9. — *S. Augustin.*, *Epist.* 50.
[3] *S. Hieronym.*, Epist. ad Neptian. (*Thomassin*, part. III, liv. III, ch. IV, § 13.)

loi pour les évêques : le concile d'Antioche, renouvelant un canon apostolique sur ce sujet, décréta que l'évêque serait le dispensateur des revenus de l'Église pour en secourir les pauvres, et pour satisfaire à ses propres nécessités, s'il était lui-même dans le besoin : « car l'évêque et tous les clercs doivent, suivant le précepte de l'apôtre, se contenter de la nourriture et des habits dont la nature ne peut absolument se passer [1]. » Ces sentiments n'étaient donc pas ceux de quelques rigoureux ascètes, c'était la doctrine dominante; cela est si vrai, que Justinien fit du canon d'Antioche une loi de l'État : « Bien loin, dit-il, que les clercs puissent s'approprier ce qui est donné à l'Église, ils n'ont été élevés aux dignités ecclésiastiques que dans l'espérance qu'ils consacreraient même leur patrimoine à l'entretien des pauvres [2]. »

A ce point de vue, les biens de l'Église, loin d'être une source de jouissances pour ceux qui les géraient, étaient une charge; les saints Pères auraient été heureux de les abandonner au pouvoir laïque, à condition qu'il nourrît les pauvres. *Saint Augustin* le dit, et nous devons l'en croire; il souffrait de cette servitude, et il aurait préféré vivre d'aumônes et ne rien posséder qui pût troubler la paix et la tranquillité du cœur [3]. Pourquoi les évêques ne firent-ils pas l'abandon des biens de l'Église à la société laïque? Saint Chrysostome répond, que c'est la dureté des laïques qui force les clercs

[1] *Thomassin*, part. III, liv. III, ch. IV, § 20.

[2] *Cod. Just.*, I, 41.

[3] *S. Augustin.*, Epist. 225. — Possidius, vita S. August., c. XXIII.

de se charger du soin des indigents; il avoue que la gestion des biens temporels est peu digne de ceux qui sont les élus de Dieu : ces soins matériels appartiennent aux laïques, les clercs ne devraient être préoccupés que des choses du ciel [1].

Après cela, il ne peut plus y avoir d'incertitude sur l'emploi que l'Église doit faire de ses biens. Ils sont, à la lettre, la propriété des pauvres ; c'est Grégoire le Grand qui nous le dit : « les pauvres qui demandent l'aumône réclament ce qui leur est dû [2]. Les clercs sont dispensateurs des biens ecclésiastiques; ceux qui s'enrichissent du dépôt qui leur est confié volent les pauvres. Écoutons Saint-Jérôme : « Le devoir d'un dispensateur est de ne rien garder pour lui, rien n'est si honteux à un clerc que de faire servir au luxe et à l'avarice les biens qui ont été consacrés à la tempérance, par les amateurs de la pauvreté ; c'est une ignominieuse offense, que de voir des ecclésiastiques qui pensent à s'enrichir ou à posséder quelque chose en propre ; c'est un crime, car en usurpant les biens de l'Église, ils volent les pauvres [3]. » Un autre saint dit que « l'évêque qui dissipe les biens de l'Église doit se regarder comme l'homicide d'autant de pauvres qu'il aurait pu en nourrir; n'est-ce pas être homicide des indigents que de leur soustraire le pain qui leur est dû? » C'est en même temps commettre un véri-

[1] *Chrysost.*, in Matth., Homil. 37. (*Thomassin*, part. III, liv. III, ch. I, § 7.)

[2] *J. Diaconus*, vita Gregorii, II, 57.

[3] *S. Hieronym.*, de Vita clericorum ad Nepot. (*Thomassin*, part. III, liv. III, ch. XXVI, § 3-5.)

table sacrilége : « Ce qui a été une fois consacré à Dieu devient l'héritage de Dieu et le patrimoine de Jésus-Christ, en sorte que c'est un sacrilége d'y toucher avec d'autres mains que celles de la charité, de la libéralité, de la tempérance et de la frugalité. Ces offrandes faites à Dieu ne sont pas moins saintes après cela, que les vases sacrés de l'autel; et ce n'est pas un moindre crime de les faire servir à des usages profanes, pour ne pas dire à l'avarice et à l'ambition. » Cette doctrine sévère fut consacrée par un concile tenu à Rome [1].

III

Voilà l'idéal des saints Pères; nous allons dire quelle était la réalité. Grégoire de Nazianze essuya les reproches des évêques; on ne se douterait jamais quels étaient les crimes qu'on lui imputait. Écoutons sa justification. « J'ignorais, dit-il au concile de Constantinople, que je dusse disputer de magnificence avec les gouverneurs et les généraux qui possèdent d'immenses richesses et ne savent à quel usage les employer. J'ignorais, qu'abusant du bien des pauvres pour contenter mon luxe et pour me procurer toutes sortes de plaisirs, je pusse dissiper en superfluités des choses si nécessaires, et me présenter à l'autel la tête remplie des fumées d'une bonne chère. J'ignorais qu'un évêque dût monter un cheval

[1] *Jul. Pomer.*, de Vita contemplat., II, 16. (*Thomassin*, part. III, liv. III, ch. XXVIII, § 7, 8.) — IV[e] concile de Rome, sous le pape Symmaque. (*Ibid.*, ch. XXIX, § 13.)

fougueux, ou se faire traîner dans un char magnifique, entouré d'un faste éclatant... J'ignorais tout cela, la faute est faite, je vous prie de me la pardonner [1]. »

Il faut lire dans les poëmes de saint Grégoire la peinture des évêques grecs, leurs festins continuels, leurs tables somptueuses du sang des pauvres, la suite fastueuse de leurs serviteurs, la profusion sacrilége des biens de l'Église. Toute cette vanité des pompes du monde nous met bien loin de l'idéal du patrimoine des pauvres [2]. Saint Jérôme fait entendre les mêmes plaintes dans la chrétienté latine : « Les évêques parlent comme les apôtres, dit-il, et vivent comme les princes du siècle; ils prêchent la pauvreté et la croix de Jésus-Christ et ils ne respirent que la vanité et l'amour des plaisirs charnels; ils sont les successeurs de ceux qui étaient les trésoriers et les pourvoyeurs des pauvres, et ils s'appliquent à traiter magnifiquement les grands de l'empire; ils leur disputent le prix de la magnificence, et ils l'emportent, en achetant, du patrimoine des pauvres, ce que les princes du monde n'osent acheter pour leur table [3]. » Ce qui prouve que les saints Pères n'exagèrent pas, c'est que les conciles furent obligés, dès le IVe siècle, de réprimer le luxe des clercs, et de leur rappeler que ceux qui donnaient à l'Église, avaient l'intention de racheter leurs péchés, mais qu'ils n'avaient garde de vouloir favoriser les délices des ecclésiastiques [4].

[1] *Grégoire de Naziance*, orat. 32, pag. 526.
[2] *Ibid.*, de Vita sua carmen XI.
[3] *S. Hieronym.*, in Michæam, ch. II.
[4] *Concile d'Agde*, ch. VI.

Quand on met ces témoignages en regard des prétentions des ultramontains, l'on est étonné de leur audace. Ils disent que Jésus-Christ ne saurait être trop riche. Jésus-Christ était relativement pauvre dans les premiers siècles; il devint de plus en plus riche sous les empereurs. Comment l'Église se trouva-t-elle de cet accroissement de richesse? Saint Jérôme répondra à notre question. « A partir des apôtres, l'Église prospéra par les persécutions, le sang des martyrs fut la semence de la foi. Sous les empereurs chrétiens, elle acquit des biens et des honneurs, mais elle s'appauvrit en vertus[1]. » L'épiscopat était recherché par les clercs pour les avantages temporels qui y étaient attachés. On vit se reproduire dans les élections ecclésiastiques les mauvaises passions et les artifices coupables qui avaient déshonoré les comices de Rome. Il y avait des candidats qui promettaient de partager les dépouilles de l'Église avec leurs complices. Damase et Ursin se disputèrent le siége de saint Pierre avec une fureur qui alla jusqu'au meurtre. Damase l'emporta de haute lutte; 137 cadavres jonchèrent le sol de la basilique où s'assemblaient les fidèles. *Ammien Marcellin*, qui rapporte le fait, ajoute : « En vérité, quand je considère l'éclat de la dignité épiscopale à Rome, je ne suis plus surpris de cet excès d'animosité entre les compétiteurs. Le concurrent qui l'obtient est sûr de s'enrichir des libérales oblations des matrones, de rouler dans le char le plus commode, d'éblouir tous les yeux par la splendeur de son costume, d'éclip-

[1] *Hieronym.*, Vita Malchi.

ser dans ses festins jusqu'aux profusions des tables royales [1].

Est-ce que du moins les libéralités des matrones étaient dues à la libre volonté des donateurs? Nous laissons la parole à saint Jérôme : « J'apprends, dit-il, que quelques-uns des nôtres rendent de vils services à des vieillards sans enfants. Ils apportent eux-mêmes le pot de chambre, ils assiégent le lit, ils reçoivent dans leurs mains le pus de l'estomac et les humeurs des poumons. A l'entrée du médecin, ils tremblent; ils lui demandent pâles de frayeur, si le malade va mieux; pour peu que le moribond ait repris de forces, ils se croient en péril, ils feignent la joie, pendant que leur âme est torturée par l'avarice [2]. » Il fallut que le législateur intervînt pour refréner cette sordide cupidité. Par un édit adressé à Damase, évêque de Rome, Valentinien défendit aux moines et aux prêtres de fréquenter la demeure des veuves et des vierges; il les déclara incapables de recevoir des donations ou des legs de leurs pénitentes. Les plaintes douloureuses que cette loi arracha à Jérôme attestent la gravité du mal : « Voici une grande honte pour nous, s'écrie le solitaire de Bethléem. Les prêtres des faux dieux, les bateleurs, les personnes les plus infâmes peuvent être légataires; les clercs seuls et les moines ne peuvent l'être, une loi le leur interdit, et une loi qui n'est pas faite par des empereurs ennemis de la religion, mais par des princes chrétiens. Cette loi même,

[1] *Ammian Marcellin.*, XXVII, 1.
[2] *Hieronym.*, Epist., 34 ad Nepot. (T. IV, part. II, pag. 261.)

je ne me plains pas qu'on l'ait faite, je me plains que nous l'ayons méritée [1]... »

N° 3. *Les immunités.*

Constantin accorda aux clercs l'exemption de certaines charges, afin qu'ils ne fussent pas détournés des devoirs de leur ministère [2]. Les exemptions personnelles ont peu d'importance. Si nous les mentionnons, c'est pour montrer quelle fut l'origine de beaucoup de priviléges, dont le clergé aurait voulu faire un droit divin. Les prêtres du paganisme jouissaient de la même faveur ; et les empereurs chrétiens mirent en ce point les pontifes du judaïsme sur la même ligne que les ministres du Christ [3]. Voilà donc un droit divin qui remonte à Jupiter ! Il y a une autre immunité qui a toujours tenu à cœur à l'Église, et qu'elle aurait bien voulu consacrer par la volonté de Dieu : posséder des biens immenses, sans supporter les charges qui grèvent la propriété, et étendre ce privilége déjà si exorbitant aux biens appartenant aux clercs. Cette singulière prétention se fit jour d'abord au concile de Rimini (359), mais l'empereur Constance refusa tout net la demande des clercs. C'était, il est vrai, un prince hérétique. Mais l'orthodoxie n'était pas en cause en cette matière ; il s'agissait des intérêts du fisc, or le fisc ne fut jamais plus exigeant, plus insatiable que

[1] L. 20, *C. Theod.*, XVI, 2. — *Hieron.*, Epist., 34, 95. (t. IV, part. II, pag. 260, 776.)
[2] L. 1, 2, *C. Theod.*, XVI, 2.
[3] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. I, 1, § 56, note 30.

dans la décadence de l'empire. Aussi voit-on les empereurs les plus pieux, les Gratien, les Théodose II, retirer à l'Église des priviléges que d'autres leur avaient accordés : c'était une question de nécessité publique, et sur ce terrain, les empereurs entendaient rester les maîtres [1].

Les Pères de l'Église, loin de réclamer une exemption des charges publiques, se soumettaient à ces charges, sans protester, sans faire aucune réserve pour l'avenir. Aux clercs qui trouvaient qu'il était au dessous de leur dignité de payer des tributs, saint Ambroise et saint Hilaire répondent qu'il leur est libre de n'en plus payer, en renonçant à tous les faux biens sujets à cette servitude [2]. C'est à peine si l'on trouve quelque velléité de liberté ecclésiastique chez saint Augustin et chez saint Jérôme : « Les enfants des rois, disent ces Pères, sont exempts des tributs ; les enfants du monarque éternel ne devraient donc être assujettis à aucune imposition [3]. » Mais ces raisons mystiques et ces pieux désirs ne furent pas pris au sérieux ; ce qui le prouve, c'est qu'au VIe siècle, un pape qui a reçu le titre de grand, saint Grégoire, quoique animé d'un divin esprit, dit *Thomassin*, ne trouvait pas étrange que les terres de l'Église payassent les tributs ordinaires [4]. Il a fallu la nuit du moyen âge pour ressusciter des prétentions qui, sans l'invasion des Barbares, ne seraient jamais devenues une réalité.

[1] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. I, 2, § 91, note 2.

[2] *S. Ambros.*, in Evang. Lucæ IX ; — *S. Hilar.* in Matth. cap. XVII.

[3] *S. Augustin.* Quæst. Evangel., I, 23. — *S. Hieronym.*, in Matth. XVII.

[4] *Thomassin*, Discipline ecclesiast., part. III, liv. I. ch. XXXIV, § 9.

L'Église d'Orient n'a jamais joui de l'immunité des charges. Ce fait est considérable. Rome se vante de son immutabilité, s'il y a de quoi se vanter d'être immuable. L'Église d'Orient peut revendiquer ce triste privilége à plus juste titre que l'Église d'Occident. Celle-ci a été entraînée, malgré elle, par le génie actif et remuant de la race germanique ; l'autre s'est immobilisée, autant que la chose est possible, telle qu'elle existait dans les premiers siècles. Elle est donc un témoin toujours vivant contre les prétentions des ultramontains. Comment concilier le droit divin de l'Église avec le fait contraire, il y a plus, avec les déclarations bien formelles de saint Ambroise et de Grégoire le Grand? Le cardinal *Baronius* suppose que les tributs payés par le clergé étaient un don volontaire [1]. Il est bien vrai que dans les saints Pères, il n'est pas question d'une libéralité, et dans les lois impériales encore moins. Mais cela ne gêne pas les écrivains orthodoxes. Saint Ambroise dit : « Si l'empereur exige le tribut, nous ne le refusons pas. Les terres de l'Église paient le tribut. » Ces paroles sont on ne peut plus claires. Il s'agit d'un impôt, et non d'un don. Mais l'histoire a tort, quand elle contrarie l'ambition cléricale. On la fait mentir au besoin, pour se créer une tradition. Avons-nous tort de dire que cette manière d'interpréter la tradition est un faux? Dans leur zèle aveugle, les défenseurs de l'Église ne comprennent pas que le faux prouve contre ceux qui y ont recours pour établir un droit divin.

[1] *Baronius*, Annales, ad an. 387.

N° 4. *Juridiction de l'Église.*

I

Au moyen âge l'Église se disait, par droit divin, affranchie de toute juridiction laïque, et elle cherche encore, en plein XIXe siècle, à sauver les débris de son immunité. Il en est de ce droit divin, comme de tout surnaturel; il s'évanouit, quand on le regarde de près. Sous les empereurs chrétiens, l'immunité se bornait aux procès civils que les clercs avaient entre eux. Le concile de Carthage de 397 nous apprend quelle fut l'origine de cette exemption [1]. Saint Paul dit que les fidèles ne devraient pas avoir de procès, et que, quand ils en ont, il convient qu'ils les portent devant les anciens ou les évêques. Cette recommandation de l'apôtre concerne les clercs encore plus que les laïques. Comment auraient-ils plaidé devant les magistrats dont la plupart étaient encore païens? Ainsi l'immunité a son origine dans une juridiction arbitrale, et dans l'opposition hostile qui existait entre la société chrétienne et l'État païen. Circonstances tout à fait passagères, et qui n'ont absolument rien de commun avec un prétendu droit divin!

Justinien accorda de nouvelles faveurs aux clercs contre lesquels des laïques auraient un procès. Il est inutile de nous y arrêter. Les défenseurs de la liberté

[1] *Gieseler*, t. I, 2, § 91, note 5.—*Planck*, kirchliche Gesellschafts-verfassung, t. I, pag. 299-301.

ecclésiastique auraient mauvaise grâce d'invoquer l'autorité d'un prince qui, tout en comblant le clergé de faveurs, tranchait du pape, et mourut hérétique. C'est à l'immunité pour les délits commis par les clers que l'Église a toujours tenu le plus. Mais en ce point, les témoignages sont on ne peut plus défavorables à ses prétentions. Les lois sont formelles : elles soumettent les clercs à la juridiction civile pour les délits ordinaires, c'est à dire, pour les vrais délits : ils ne jouissaient d'une exemption que pour les délits ecclésiastiques, c'est à dire pour les faits qui ne sont pas des délits véritables [1]. Que faire en présence de ces preuves accablantes? Les canonistes du moyen âge falsifièrent le texte des lois impériales, comme nous le dirons plus loin. Quand, au XVI[e] siècle, le faux fut mis au grand jour, il fallut bien en faire son deuil. Restait à expliquer comment, sous les empereurs chrétiens, les personnes sacrées des clercs étaient soumises à un juge laïque, s'il leur arrivait d'oublier leur sainteté. *Baronius*, le cardinal historien, se tire de ce mauvais pas par un vrai tour de force : « Ce sont les évèques, dit-il, qui *permirent* que les crimes les plus graves des clercs fussent punis par les magistrats séculiers. » Il est impossible d'excuser cette altération d'un fait historique par l'ignorance chez un homme aussi savant; il faut donc supposer ou un incroyable aveuglement, ou une de ces fraudes pieuses dont les pieux écrivains sont coutumiers. C'est un joli fondement pour le droit divin!

[1] *Gothofredus*, ad l. 23 et 41, *C. Theod.*, XVI, 2.

II

L'immunité ne suffit pas à l'ambition ecclésiastique. Si l'Église juge les clercs, à plus forte raison doit-elle juger les laïques : ayant juridiction sur les anges, comment n'aurait-elle pas empire sur les simples mortels? Tel est le langage que l'on tenait au moyen âge. Les origines de la juridiction que l'Église exerça sur les laïques pendant des siècles, sont loin d'être aussi sublimes. On peut dire sans paradoxe que, si les sentiments de la chrétienté primitive l'avaient emporté, il n'y aurait plus eu de juridiction, par l'excellente raison qu'il n'y aurait plus eu de procès. Un chrétien peut-il avoir des procès? Pour peu qu'il soit pénétré des maximes évangéliques sur le renoncement, il doit mépriser les biens qui font naître les dissensions, il doit préférer la paix et la charité fraternelle à la victoire qu'il remporterait dans ces tristes débats. C'est ce que saint Paul écrit aux Corinthiens : « Vous avez déjà tort d'avoir des procès; que ne souffrez-vous plutôt l'injustice et la fraude? » Mais si les passions humaines l'emportent, par qui les contestations entre fidèles seront-elles décidées? Devant les anciens, répond Saint Paul. Les évêques terminaient les procès en faisant appel à la charité, bien plus que par le droit strict. Lorsque l'Église fut reconnue par l'État, les empereurs chrétiens donnèrent force obligatoire à ces décisions arbitrales. Mais cela ne changea rien à la nature de la juridiction : elle eut toujours pour principe le désintéressement et l'amour de la paix. De leur côté,

les empereurs n'entendaient ni donner ni reconnaître aucune puissance proprement dite à l'Église chrétienne : ce qui le prouve, c'est que l'Église juive jouissait du même privilége [1].

Si nous suivons les Pères de l'Église dans l'exercice de leur juridiction, nous trouverons des hommes d'abnégation, animés des maximes de la perfection évangélique, et non des ambitieux qui cherchent à usurper la puissance temporelle. Saint Augustin dit comme saint Paul que le chrétien parfait ne plaide jamais, pas même pour recouvrer son bien; c'est dans cet esprit qu'il remplissait ses fonctions d'arbitre : « Il employait la meilleure partie de son temps, dit son biographe, à terminer à l'amiable les procès de ceux qui avaient recours à lui; il épiait les occasions de faire entrer dans leur esprit les saintes maximes de la piété chrétienne; il leur apprenait à élever leur cœur au dessus des choses temporelles par l'amour de l'éternité. Le profit qu'il ambitionnait, c'était la conversion des pécheurs et le perfectionnement des justes. » Tels étaient aussi les conseils que saint Ambroise donnait aux clercs et aux fidèles : « Il leur sied de céder plutôt que de contester, de fuir les procès et d'acheter la paix, de préférer l'amitié des hommes à toutes les possessions de la terre. » Les conciles proclamèrent également que les clercs et les laïques devaient s'accorder plutôt que de plaider. Ces transactions se faisaient dans l'esprit évangélique : les plus saints prenaient au pied de la lettre le précepte que « nous devons

[1] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. I, 1, § 69, note 6.

donner notre tunique à celui qui nous a pris notre manteau [1]. »

Évidemment ce n'est pas là l'exercice de la justice, c'est une œuvre de charité. Ajoutons que la charité était excessive, comme le principe qui l'inspirait. Le spiritualisme chrétien ne comprend pas que les fidèles aient des procès; c'est dire qu'il se met en dehors de la vie réelle, et qu'il poursuit une perfection imaginaire. Toujours est-il que tel est le vrai idéal du christianisme. Quelle distance entre les saint Augustin et les évêques du moyen âge! entre la juridiction considérée comme un arbitrage et la juridiction revendiquée comme un attribut de la souveraineté! La déviation de l'esprit chrétien est évidente. Et il est tout aussi évident que le droit est contraire aux prétentions de l'Église. L'empereur Valentinien déclara, dans les termes les plus formels, que les évêques n'avaient pas de juridiction proprement dite. C'est un vilain embarras pour les docteurs ultramontains. Pas moyen de nier, ni de falsifier. *Baronius* se console, en invectivant contre l'empereur : « Depuis cette fatale loi, dit-il, rien ne lui réussit plus, il échoua dans toutes ses entreprises et il finit par périr d'une mort misérable. » Valentinien n'est pas le seul coupable; aucun empereur chrétien n'accorda de juridiction aux évêques sur les laïques [2]. Concluons qu'ils sont tous damnés. Mais leur damnation donnera-t-elle à l'Église une juridiction qu'elle n'avait point?

[1] Voyez le tome VIIe de mes *Études*, pag. 162, ss.

[2] *Gothofredus*, ad leg, 23, *C. Theod.*, XVI, 2. — *Gieseler*, I, 2, § 91, notes 7 et 3.

III

Les papes revendiquent encore de nos jours l'asile comme un droit divin. Ici la prétention, mise en regard de la réalité, est plus qu'absurde, elle est ridicule. En effet, quel est le principe de l'asile ecclésiastique? Les temples païens jouissaient de ce privilége; il s'étendit aux églises chrétiennes, par la force des choses, et sans aucune intervention du législateur. Plus tard, les empereurs le consacrèrent, mais en le restreignant, en le limitant, de manière à ce qu'il ne compromît point la justice; il leur arriva même de l'abolir. On le voit, tout se passe humainement, d'après les intérêts de l'État, et parfois d'après les passions des princes ou de leurs ministres[1]. La race romaine avait au plus haut degré le sentiment du droit; or l'asile, si on le considère comme un droit divin de l'Église, anéantit le droit, puisqu'il met la justice à la merci de l'ambition ou de la cupidité du clergé. Bien que déchus de la grandeur antique, les Césars de Constantinople tenaient trop à leur puissance impériale pour l'abdiquer aux pieds d'un évêque. Justinien, ce prince si prodigue de faveurs pour les clercs, déclare que l'asile doit profiter, non aux coupables, mais à ceux qui sont lésés[2].

Même ainsi limité, l'asile ne se conçoit que dans un état social où le respect du droit n'est pas assuré. Ce

[1] L. 1-4, *C. Theod.*, IX, 45.
[2] *Novell.* XVII, 7.

n'est point la religion, ce n'est point l'Église qui doit sauvegarder les droits des citoyens, c'est l'action régulière des tribunaux. Quand les ministres du culte sont appelés à intervenir pour protéger la vie des hommes, c'est une preuve que l'État est impuissant à remplir la première de ses obligations. Il en était ainsi dans la décadence de l'antiquité. On voit par les lois des empereurs chrétiens que les riches renouvelaient les excès du patriciat, en faisant de leurs demeures des cachots pour les débiteurs insolvables; on voit que les accusés étaient à la merci de cupides geôliers qui maltraitaient les détenus, soit pour en extorquer de l'argent, soit parce qu'ils en avaient reçu de leurs ennemis. Les empereurs portèrent lois sur lois pour remédier à ces abus. En désespoir de cause, ils firent appel aux évêques. « Dans ces temps malheureux, dit *Godefroy*, le savant commentateur du Code Théodosien, il n'y avait plus ni charité ni respect pour les lois parmi les Romains; le seul appui qui restât aux faibles, c'était la religion[1]. » On comprend que, dans un pareil état social, l'asile puisse être bienfaisant. Il profitait même aux grands de ce monde, quand la vengeance les poursuivait après leur chute. L'eunuque Eutrope avait poussé son maître à abolir le droit d'asile, qui gênait son humeur despotique. Lorsque l'insolent ministre fut proscrit à son tour, il fut heureux de trouver un refuge contre la fureur populaire dans l'église Sainte-Sophie.

[1] Voir le tome IV[e] de mes *Études*, 2[e] édition, pag. 373-375.

§ 3. Le pouvoir de l'Église.

N° 1. *Les empereurs, grands pontifes du christianisme.*

I

C'est une dérision que de parler du pouvoir de l'Église sous les empereurs chrétiens. Les Césars de Constantinople, aussi bien que ceux de Rome, ne comprenaient pas qu'il y eût un autre pouvoir que le leur, et leur puissance était sans bornes. Jésus-Christ leur avait enlevé l'empire des âmes. C'était en germe la liberté religieuse. Constantin commença par proclamer la tolérance en faveur de tous les cultes, mais lui-même et surtout ses orthodoxes successeurs ne tardèrent pas à faire de la persécution une loi de l'État. A qui faut-il imputer cette déviation malheureuse de l'esprit évangélique? Les empereurs sont les moins coupables, car, imbus des maximes de l'antique despotisme, ils ne comprenaient rien à la révolution que le Christ avait inaugurée. D'ailleurs, quand il s'agissait de religion, les empereurs n'agissaient que sur les conseils des évêques. C'est l'Église qui les poussa à porter des lois contre les hérétiques. A elle la responsabilité de la liberté anéantie, et du sang versé! Au fait, l'Église ne reconnaissait pas plus que les empereurs la liberté de conscience. Elle revendiqua pour elle un droit que Jésus-Christ avait réclamé pour le croyant, en sorte que la liberté de l'Église devint la servitude des fidèles.

Ainsi l'empire grec fut la continuation de l'État antique. Les empereurs étaient, et ils restèrent même après leur conversion, grands pontifes du paganisme. Ils se considérèrent aussi comme grands pontifes de la religion chrétienne. Il n'y avait qu'une différence entre les droits des empereurs chrétiens et ceux des Césars païens, c'est qu'ils n'avaient pas le droit de sacrifice. En ce sens, Constantin disait qu'il était *évêque du dehors*. De cette distinction aurait pu découler la séparation entre la religion et l'État. Mais la distinction n'était qu'apparente; elle était en opposition avec l'esprit gréco-romain qui régnait à Constantinople bien plus que l'élément chrétien. De fait, l'État dominait sur l'Église et même sur la religion.

Les empereurs nommaient les évêques, ils portaient des lois sur l'Église, sa constitution et sa discipline. Ils convoquaient et présidaient les conciles; c'est sous leur inspiration que les évêques décidaient les questions théologiques, et trop souvent l'influence impériale était celle de l'eunuque qui régnait à la cour. Il leur arriva même de réglementer la foi, sans l'intervention d'un concile. C'est ce que fit Justinien, un des princes les plus pieux parmi les pieux successeurs de Constantin. Le cardinal *Baronius* déplore amèrement cette usurpation : « Un empereur chrétien, s'écrie-t-il, s'est montré plus dur que les Césars païens; celui qui avait la prétention d'être le plus grand des législateurs a foulé aux pieds le droit divin. » L'historien catholique flétrit avec raison la servilité avec laquelle les évêques se soumirent à ces prétentions. Telle est en effet la condition de l'Église

grecque : l'empereur est despote, et l'épiscopat plie sous la volonté du maître.

Sous le régime barbare, l'épiscopat dépendait également des rois, mais c'était à raison de la position qu'il occupait dans l'aristocratie territoriale. Dans l'empire d'Orient, les évêques étaient subordonnés à l'empereur comme tous les agents de l'administration ; il en résulta que la servilité qui envahit l'empire à la suite du despotisme oriental avilit aussi l'Église. Au VIe siècle, les Francs envoyèrent une ambassade à Constantinople ; le clergé d'Italie donna aux envoyés les renseignements qu'il croyait utiles au succès de leur mission. » Les évêques grecs, leur dit-il, ont de grandes et opulentes églises et ils ne supportent pas d'être suspendus deux mois du gouvernement des affaires ecclésiastiques ; aussi s'accommodant au temps et à la volonté des princes, consentent-ils à faire sans débat tout ce qu'on leur demande. » L'empereur prenait parti dans toutes les discussions religieuses et trouvait toujours une majorité qui partageait son avis. De là une honteuse versatilité dans les croyances : les évêques étaient orthodoxes ou hérétiques, suivant le caprice ou l'intérêt du maître [1].

II

Faut-il, en présence de ces témoignages, demander si l'Église avait un pouvoir quelconque sous les empereurs chrétiens, direct ou indirect? La question est une mau-

[1] Voyez le tome Ve de mes *Études*, pag. 593-595.

vaise plaisanterie. Cependant les ultramontains paient d'audace, et ils soutiennent hardiment que les papes avaient non seulement la plénitude du pouvoir spirituel, mais qu'ils disposaient mêmes des royaumes et des empires. Pour soutenir leur thèse, ils altèrent, comme d'habitude, les faits. Cette falsification de l'histoire prouvera mieux que tout ce que nous pourrions dire, combien les prétentions romaines sont en opposition avec la réalité des choses. Nous commençons par le pouvoir spirituel.

Il est convenu dans l'école ultramontaine que les papes eurent, dès les premiers siècles, les mêmes droits, la même puissance, qu'ils avaient au moyen âge. Nous disons que cela est convenu; nous allons voir en effet que l'histoire, telle que les partisans de Rome l'écrivent, est une histoire de convention, forgée par l'intérêt, pour le besoin de la cause. Les évêques de Rome étaient placés sur la même ligne que les autres évêques de l'empire, leur élection était soumise à la confirmation impériale; nous en avons la preuve authentique dans les formules [1]. Ils avaient un agent spécial à Constantinople, l'*apocrisiaire*, chargé de déposer au pied du trône leurs prières et leurs représentations, et de recevoir les ordres de la cour; ils exécutaient ces ordres, lors même qu'ils ne les approuvaient pas [2].

Écoutons la lettre humble qu'un pape qui porte le titre de Grand, et qui le mérite, écrivit à un empereur.

[1] *Liber Diurnus* Romanorum Pontificum, c. 2.

[2] *Planck*, Kirchliche Gesellschaftsverfassung, t. II, pag. 660.

Maurice interdit à quiconque occupait des fonctions civiles de se faire clerc ou d'entrer dans un monastère. Grégoire, bien que mécontent du décret, s'y soumit; il se borna à faire des représentations : « Moi qui écris ces choses à mes seigneurs, que suis-je sinon poussière et ver de terre? Cependant comme je pense que cette constitution va contre Dieu, je ne puis le taire à mes seigneurs... Pour moi, soumis à ton ordre, j'ai envoyé cette lettre dans les diverses contrées de la terre et j'ai dit à mes sérénissimes seigneurs que cette loi allait contre celle du Dieu tout-puissant. J'ai donc accompli ce que je devais des deux côtés : j'ai rendu obéissance à César, et ne me suis point tu sur ce qui m'a paru contre Dieu [1].

Il faut lire ce que *Baronius* dit de cette lettre, pour avoir une idée de l'audace avec laquelle les catholiques tronquent les faits. Le cardinal prétend que Grégoire ne publia pas l'édit tel qu'il était conçu, qu'il en ôta tout ce qui ne s'accordait pas avec les sacrés canons, laissant à la postérité un exemple qui autorise les papes à corriger les folies des rois et à les châtier par une sévère censure, comme étant leurs maîtres, leurs docteurs et leurs correcteurs. » Ainsi un acte de soumission à l'autorité royale est transformé en un acte de domination sur les rois! Mais comment expliquer les termes obséquieux du souverain pontife, du roi des rois! Notre savant historien répond que ces termes ne rendent pas la vraie pensée du pape, qu'il parle « comme un comédien qui

[1] *Gregor. Magn.* Epist. III, 65.

joue sur le théâtre un personnage différent de celui qu'il a naturellement. » Cette apologie est pire qu'une falsification : pour sauver l'ambition papale, le défenseur de d'Église flétrit le caractère de Grégoire, en transformant un saint en comédien [1].

Les ultramontains disent que d'après une loi ecclésiastique des premiers siècles, aucun concile ne pouvait être tenu sans l'assentiment du pape [2]. Mais cette loi, on la cherche en vain; on trouve toujours et partout le fait contraire. Le cardinal *Baronius* cite la correspondance de Léon le Grand avec l'empereur à l'appui des prétentions romaines. Que s'est-il passé avant le concile de Chalcédoine? Léon supplie l'empereur Théodose de convoquer un concile général en Italie; il adresse lettre sur lettre à l'impératrice et à l'empereur. Valentinien et Marcien finissent par autoriser le synode. Dans toutes ses lettres, Léon demande qu'il se réunisse en Italie; quand il voit les empereurs décidés à l'assembler en Orient, il propose un ajournement. Valentinien et Marcien ne tiennent aucun compte de ses désirs. Le concile est convoqué à Nicée, puis transféré à Chalcédoine. Est-ce que le pape s'y oppose? Il exprime ses regrets, mais il ne songe pas à résister [3]. Que se passe-t-il au synode? Les évêques, à l'unanimité, mettent le siége de Constan-

[1] *Baron.* Annal., ad a. 593, n° 18. Basnage a pris la peine de réfuter ces niaiseries. (Histoire de l'Église, t. I, p. 388).

[2] *L'abbé Rohrrbacher*, Histoire de l'Église catholique, t. XII, pag. 269.

[3] *Leon.* Epist. 63, 44, 45, 60, 69, 70, 95. (*Mansi*, t. IV.) — *Baronius*, ad a. 450, n° 25.

tinople sur la même ligne que celui de Rome. En vain les légats protestent; ils restent seuls de leur avis. Voilà les faits qui doivent prouver l'autorité des papes sur les conciles!

Non seulement les empereurs convoquaient les conciles, ils les présidaient, ou ils les faisaient présider à leur volonté par tel évêque qu'il leur plaisait de désigner. De plus, ils nommaient des commissaires pour assister aux délibérations et les diriger [1]. Les décrets des conciles étaient soumis à la sanction impériale : nous avons les lettres par lesquelles les conciles demandent la confirmation de leurs actes, nous avons les décrets qui approuvent les décisions des conciles [2]. L'intervention des empereurs n'était pas une simple formalité; souvent l'influence de la cour décidait les plus graves questions théologiques. Si les évêques d'Orient acceptèrent le symbole de Nicée, c'est parce que Constantin se prononça pour le dogme d'Athanase; ils le rejetèrent dès que l'empereur changea d'avis [3].

Quand il plaisait aux empereurs de porter de leur propre autorité des édits théologiques, les papes devaient y obéir comme les moindres clercs. Pour s'être opposé au fameux *type* sur la volonté de Jésus-Christ, saint Martin fut traité comme un ennemi de l'État. Après trois mois d'une ignominieuse prison, on le mit

[1] *Enseb.* Vita Constantini, IV, 42.

[2] *Mansi*, t. III, 557; — *Socrat.*, Hist. Eccl., I, 6; — *Planck*, t. I, pag. 681.

[3] *Neander*, Geschichte der christlichen Religion, t. II, J. 1, pag. 279.

en jugement. Le pape, un carcan de fer au cou, fut traîné par Constantinople, en compagnie des bourreaux. Puis on le chargea de chaînes et on le jeta dans un cachot avec des meurtriers. L'exil et la mort le délivrèrent enfin de la tyrannie impériale. Ce que nous appelons tyrannie était le régime légal de l'empire : résister à l'empereur, même dans le domaine de la foi, était aux yeux des Grecs un acte de rébellion contre Dieu [1].

N° 2. *Les falsifications ultramontaines.*

L'Église ne jouissait pas même sous les empereurs chrétiens de la liberté religieuse. Peu d'évêques eurent le noble courage de saint Martin. Quand les papes étaient faibles, ils servaient de jouet aux caprices théologiques de la cour de Byzance. Et les ultramontains veulent que la papauté ait exercé un pouvoir temporel sous ce régime ! Décidément les défenseurs de l'Église pèchent par excès de zèle. Pour trouver des témoignages d'une puissance temporelle à une époque où la papauté était dans la plus extrême dépendance de la cour de Constantinople, il faut évidemment altérer les faits. Mais quelque experts que soient les ultramontains en matière de falsification, il y a des tours de force qui dépassent le savoir faire d'un faussaire émérite. Que l'on ne nous accuse point d'être trop sévère : nous avons pour nous l'autorité de l'Église gallicane et de son illustre défenseur l'évêque de Meaux.

[1] Voyez les détails dans le tome v^e de mes *Études*, pag. 396-398.

On sait que Théodose, pour venger le meurtre de son général, ordonna l'extermination des habitants de Thessalonique; on sait que l'exécution de cet ordre atroce fut tramée avec la perfidie d'une conjuration. Les relations les plus modérées portent le nombre des victimes à 7,000. Quand l'empereur, couvert du sang de ses sujets, se présenta à l'église de Milan, il fut arrêté sur le seuil par Ambroise qui lui en défendit l'entrée. Les écrivains ecclésiastiques ajoutent que l'évêque imposa une pénitence à Théodose. Voyons ce que cette censure devient dans la main des ultramontains. *Bellarmin* dit que saint Ambroise *excommunia* Théodose, et lui *ordonna* de publier une loi d'après laquelle les sentences de mort ne pourraient recevoir d'exécution qu'après trente jours. *Bossuet* répond que la prétendue excommunication se réduit à une pénitence ecclésiastique; il faut ajouter que le fait de la pénitence n'est pas même à l'abri de la critique. Quant aux injonctions faites par l'évêque à l'empereur, l'histoire, dit *Bossuet* les ignore; c'est une invention ultramontaine [1]. Comment le catéchisme romain appelle-t-il une *invention* qui est le contre-pied de la vérité? Cela ne s'appelle-t-il pas un mensonge? Il y a donc des *mensonges* ultramontains. Celui de *Bellarmin* est d'une telle audace, qu'il n'y a pas moyen de lui trouver une excuse. Concluons donc que le pouvoir de l'Eglise repose sur un mensonge!

[1] *Bellarmin.*, De Rom. Pontif., v, 8, 3. — *Bossuet*, Defensio Declarationis, lib. II, c. 5.

Ce n'est pas le seul. Il existe un privilége accordé par Grégoire le Grand au monastère de Saint-Médard; le pape y ajoute comme sanction que si un roi, un comte ou un juge les viole, il sera privé de tout honneur et exclu de la société chrétienne. Les ultramontains triomphent de cet acte d'autorité; si pour violation des priviléges d'un monastère, un pape a menacé les princes d'excommunication et de déposition, peut-on douter du droit de la papauté, alors que l'intérêt de l'Église ou le salut des âmes est en cause[1]? Il n'y a qu'une petite difficulté, c'est que le privilége est un acte fabriqué, au moins quant à la sanction. C'est l'opinion des savants bénédictins. Il ne peut pas être vrai, car il est en contradiction avec tous les actes de Grégoire. Nous venons d'entendre le grand pape professer la plus humble soumission pour les ordres d'un empereur qu'il trouvait contraires à l'intérêt de l'Église, contraires à la loi de Dieu. Grégoire se plaignit tout aussi vivement de la simonie qui souillait l'épiscopat des Gaules; est-ce qu'il déposa les rois, parce qu'ils ne portèrent pas remède au mal? Il les pria du ton le plus humble de convoquer un concile. Et ce même pape aurait menacé tous les princes de déposition, s'ils osaient violer les priviléges d'un monastère! S'il l'a fait, il faut dire qu'il avait perdu la tête[2].

Enfin *Baronius* et *Bellarmin* prétendent que Grégoire défendit aux Italiens de payer les impôts à l'empereur grec qui proscrivit le culte des images, et qu'il finit par le

[1] *Bellarmin.*, De Rom. Pontif., v, 8.
[2] *Bossuet*, Defensio declarationis, liv. II, c. 9.

déposer. L'histoire à la main, *Bossuet* prouve que le refus d'impôt et la déposition sont également faux. L'aigle de Meaux descend jusqu'à la plaisanterie pour marquer combien les prétentions des ultramontains sont vaines. Le décret de déposition, dit *Bossuet*, porte sur l'Italie et l'Occident. Pourquoi pas sur l'Orient? La papauté ne prenait-elle aucun souci de l'Église grecque? ou les Grecs ne se seraient-ils pas souciés de la déposition? La Sicile resta soumise à l'empereur, de l'aveu de tout le monde. Le décret d'excommunication n'avait donc pas assez de force pour passer le détroit de Messine! Dans l'Italie même, l'Apulie, la Calabre et les régions voisines continuèrent à obéir à l'empereur grec. Quant au reste de l'Occident, on sait que les Barbares l'occupaient. A quelle partie de l'empire s'appliquait donc le décret de déposition? On n'en trouve d'autre que Rome et sa banlieue [1].

La démonstration est complète et ne laisse pas la moindre ouverture aux chicanes romaines. Sous les empereurs grecs, l'Église n'avait pas l'ombre d'un pouvoir temporel : son influence spirituelle même était nulle. Il fallut une révolution immense pour l'affranchir du despotisme impérial. Les Barbares sont les vrais fondateurs de la puissance ecclésiastique. Nous allons mettre ce fait dans toute son évidence. Par cela même, nous prouverons que le droit divin de l'Église est une chimère.

[1] *Bossuet*, Defensio declar., lib. II, 11-17. — *Bellarm.*, de Rom. Pont., V, 8. — *Baron.*, Annal., t. IX, pag. 98).

CHAPITRE III

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT PENDANT L'ÉPOQUE BARBARE.

---

§ 1. Les Barbares et L'Église.

Sous les empereurs chrétiens, l'Église est comblée de priviléges, et néanmoins elle est dépendante de l'État; sa dépendance va, pour ainsi dire, croissant, à mesure que ses priviléges augmentent. Dans les royaumes fondés par les Barbares, la position de l'Église est toute autre. En apparence, les évêques sont dans la main des rois, et comme l'influence de la papauté est encore nulle, l'on peut dire que c'est l'État qui domine sur l'Église. Mais quand on pénètre au fond des choses, l'on s'aperçoit, qu'une grande révolution se prépare. Le pouvoir royal, quoique s'appuyant sur la conquête, n'a point de force véritable : il a contre lui le génie des classes barbares, génie porté à la division, à la séparation, à l'individualisme. C'est le contre-pied du génie romain, tendant à

13.

l'unité, et la réalisant sous la forme la plus absolue, le despotisme impérial. Sous l'influence de l'esprit barbare, l'État tel qu'il existait sous l'empire, ne pouvait subsister. En vain Charlemagne prit-il le nom d'empereur, la base de l'autorité qu'il revendiquait lui faisait défaut. Les Germains n'avaient aucune idée de l'État, ils ne comprenaient que les droits de l'individu. Voilà pourquoi la tentative de Charlemagne fut impuissante. A la fin de l'époque barbare, il n'y a plus d'État : ce sont les forces individuelles qui règnent, sous le nom de régime féodal.

Comme l'État disparut insensiblement pendant l'époque barbare, pour faire place à la féodalité, il est évident que la position de l'Église devait changer également. Pourquoi fut-elle de plus en plus dépendante sous le régime impérial? Parce que les empereurs étaient l'incarnation de l'État antique; ils concentraient en eux la toute-puissance, et ne reconnaissaient de droit à personne, pas plus à l'Église qu'aux individus. Dans une pareille société, il ne pouvait être question ni de liberté de l'Église, ni de pouvoir spirituel, il n'y avait qu'un homme qui fût libre, l'empereur : il n'y avait qu'un homme qui fût souverain, l'empereur. Chez les Barbares, cet État absorbant se dissout et s'efface; la main de fer qui s'appesantissait sur l'Église, s'affaiblit au point que son action devient presque insensible. Sous un régime où toutes les forces individuelles se font jour, il y avait place aussi pour la liberté de l'Église, et pour son pouvoir.

Ajoutons que la société ne saurait exister sans une

direction quelconque. L'État disparaissant, il fallait qu'une autre action le remplaçât. Le pouvoir qui devait prendre en main le gouvernement des peuples s'était formé lentement pendant les cinq siècles qui précédèrent l'invasion des Barbares : c'était l'Église. Il faut dire plus, c'est que l'Église, ainsi que le catholicisme dont elle est l'organe, avaient pour mission particulière de présider à l'éducation des races germaniques. Jésus-Christ n'est pas venu pour régénérer le monde romain : témoin le débris qui en subsista à Constantinople. Malgré le christianisme, l'empire grec s'éteignit dans une honteuse décadence; la décrépitude infecta même la religion du Christ. La *bonne nouvelle* s'adressait aux peuples barbares qu'elle était appelée à élever. De là l'influence croissante que l'Église exerça dans le monde germanique. L'influence devint un pouvoir, par la nature des choses. D'une part, l'Église prétendait qu'elle avait reçu de Dieu un pouvoir spirituel; d'autre part, il fallait aux peuples du Nord un pouvoir éducateur. Une puissance purement spirituelle n'aurait pas suffi ; car les peuples que l'Église devait moraliser, étaient dans cet état de barbarie où la force seule domine. Dans une époque où les forts opprimaient les faibles, l'Église devait être forte pour ne pas être opprimée.

Telle est la nécessité providentielle du pouvoir de l'Église, sous le régime barbare. Pourquoi le pouvoir de l'Église ne fut-il pas reconnu dès l'origine? Pourquoi est-ce plutôt l'État qui du ve au xe siècle semble gouverner l'Église, et la gouverne réellement en un certain sens? Il y a de cela plus d'une raison. Les

rois barbares commencèrent par continuer le régime impérial; un homme, grand parmi les grands, essaya même de le constituer définitivement. Ces tentatives impuissantes remplissent les cinq siècles qui séparent l'invasion de la féodalité. Elles eurent leur contre-coup dans le gouvernement de l'Église. C'est le régime romain qui continue, autant que les rudes chefs des Germains étaient capables de le comprendre et de le pratiquer. Puis, les évêques prirent place, dès le principe de la conquête, dans l'aristocratie territoriale qui fut le premier germe de la vassalité féodale. Détenteurs d'une partie du sol, les évêques étaient, aux yeux des rois barbares, sur la même ligne que les grands du royaume. Voilà pourquoi les chefs germains intervenaient plus encore que les Césars de Constantinople dans la nomination des évêques.

Le rang que les évêques tenaient dans l'aristocratie territoriale compliquait singulièrement la position de l'Église, en lui donnant des intérêts contradictoires. Quel est le plus solide fondement de sa puissance? C'est qu'elle est un pouvoir spirituel. A ce titre, elle devrait rester étrangère aux intérêts comme aux passions de ce monde. Mais si elle s'était renfermée dans ces limites purement spirituelles, elle eût été emportée par le flot de l'invasion, et par le débordement de violence qui suivit la conquête et qui resta le trait caractéristique du moyen âge. Il lui fallait un fondement aussi inébranlable que le sol pour être maintenue et obéie par les Barbares. Mais la possession du sol imposait des obligations, tout à fait incompatibles avec le caractère spirituel du clergé. Les évêques

devaient le service militaire, non en personne, mais comme détenteurs du sol. Comment concilier ces devoirs envers l'État avec la liberté de l'Église? La contradiction était évidente. Hommes de l'esprit, obligés comme tels de fuir le monde, les évêques étaient à la tête de l'aristocratie territoriale, et impliqués dans toutes les affaires, dans toutes les passions du monde, dans celles-là même qui étaient les plus antipathiques à leur caractère spirituel. Tenus au service militaire, les évêques étaient dans la dépendance légale de la société laïque, tandis qu'ils revendiquaient, comme successeurs des apôtres une liberté entière et même une puissance sur les laïques, fussent-ils rois ou empereurs. C'est que la liberté de l'Église ne pouvait être entière, absolue, comme l'aurait voulu la logique des principes. Ce n'est pas la logique qui régit la vie réelle. En apparence, l'État gouverne l'Église du ve au xe siècle. En réalité, les Barbares jettent les fondements de la puissance ecclésiastique, telle qu'elle se développe sous le régime féodal. La vassalité qui régit la société après le xe siècle s'est formée des grands propriétaires et des officiers royaux. A ce titre, les évêques y avaient une place naturelle. Or ce sont les libéralités des rois et des grands qui donnèrent à l'Église ces immenses possessions qui en firent une puissance. En même temps, son influence morale s'étendait avec l'ignorance et la superstition de la société laïque. L'Église avait un élément de force qui devait lui donner la supériorité sur les Barbares, c'est l'unité. Pendant que la royauté allait en déclinant, pour faire place aux mille et un souverains féodaux, l'Église

concentrait ses forces. Or ce sont encore les Barbares qui fondèrent la papauté; les fameuses donations des princes carlovingiens donnèrent aux papes l'indépendance qui leur était nécessaire pour remplir leur mission.

L'on voit qu'il ne faut pas chercher dans l'époque barbare des principes bien arrêtés sur les rapports de l'Église et de l'État. C'est un temps de dissolution et de transition. L'État paraît dominer sur l'Église, tandis que, en réalité, l'État perd et l'Église gagne. C'est cet accroissement insensible de la puissance ecclésiastique que nous devons suivre. Rien n'est plus difficile; mais l'importance du résultat est en rapport avec la difficulté du travail. Nous voyons la puissance de l'Église se former progressivement. Nous avons dit d'avance quelle fut la légitimité providentielle de cette puissance : elle implique que l'Église est un établissement humain qui a ses époques de grandeur et de décadence, comme toutes les choses humaines. L'histoire est la démonstration évidente de ce fait, et surtout l'histoire de la formation du pouvoir de l'Église. Si l'on considère le majestueux édifice de la puissance ecclésiastique, alors qu'elle est à son faîte, l'on pourrait être tenté d'y voir une institution divine; mais quand on remonte à ses origines, on voit qu'elle a subi l'influence des mille accidents qui constituent la vie de l'humanité : le surnaturel s'évanouit complétement, et il ne reste que l'action de la liberté humaine, dirigée par la Providence.

§ 2. La liberté de l'Église.

N° 1. *Les biens de l'Église.*

I

L'Église était déjà riche lors de l'invasion des Barbares. Ses richesses prirent un accroissement considérable sous le nouveau régime. Maîtres d'immenses possessions, les rois furent prodigues de libéralités envers le clergé. On a accusé l'Église d'avoir abusé de son influence pour extorquer des donations par des moyens déloyaux. L'accusation n'est pas dénuée de fondement. Seulement, c'est à la doctrine qu'il faut s'en prendre autant qu'aux hommes. Consultons les actes. C'étaient bien des motifs religieux qui inspiraient les donateurs. Les rois croyaient qu'enrichir l'Église était le moyen le plus sûr de travailler à leur salut dans la vie future et à leur prospérité dans ce monde-ci. Ce n'était pas un mobile très pur, très désintéressé ; il y avait du calcul dans la générosité des Barbares. On lit dans le préambule de la donation que fit Pépin d'Herstal au monastère de Metz : « Moi Pépin et mon épouse, préoccupés de notre salut, nous donnons..., *afin de recevoir en retour de Dieu de grands biens pour les petits que nous lui offrons,* des biens célestes en échange des biens terrestres [1]. » Charles Martel, dans une donation faite en faveur de

[1] *Bouquet,* Recueil des historieus, t. IV, pag. 666.

l'église d'Utrecht, s'exprima ainsi : « En réfléchissant à la fragilité humaine et aux moyens de laver mes péchés, pour que, par la grâce de Dieu, je parvienne au bonheur éternel, je me suis décidé à donner... [1] » Charlemagne dit en termes généraux que tout ce que l'on donne à l'Église, profite au salut de l'âme [2]. Un diplôme de Lothaire nous apprend que les biens étaient censés donnés aux saints dont on voulait se concilier la protection, et cet appui profitait au donateur, dans ce monde-ci, aussi bien que dans l'autre [3]. Il y a de nombreuses libéralités faites par des malades, persuadés que leur mal était un châtiment dont ils pouvaient se racheter, en donnant une partie de leurs biens à l'Église. On trouve des donations faites pour guérir du mal d'yeux! [4].

Ainsi les donations étaient des marchés par lesquels les donateurs comptaient obtenir un avantage temporel ou gagner la béatitude dans la vie future. Qui nourrit cette croyance superstitieuse dans l'esprit des Barbares? L'Église; et elle y était trop intéressée pour qu'elle ne fût point poussée à abuser de l'ignorante crédulité des rois et des fidèles. A peine les Germains sont-ils établis sur le sol de l'empire, que l'on entend des récriminations contre l'avidité du clergé. Clovis déjà disait que « les saints étaient des amis sûrs, mais un peu chers [5]. »

[1] *Bouquet*, t. IV, pag. 699.

[2] *Ibid.*, t. V, pag. 712.

[3] *Ibid.*, t. VIII. pag. 407.

[4] *Lobineau*, Histoire de Bretagne. Preuves, pag. 64, 66, 72, 73, 100, 103, 309, 310.

[5] *Bouquet*, t. III, pag. 18.

Le roi Chilpéric répétait souvent : « Voilà que notre fisc est appauvri ! Voilà que nos biens s'en vont aux églises ! En vérité ce sont les évêques qui règnent [1]. » Écoutons les plaintes plus graves de Charlemagne : « Il demande aux évêques et aux abbés ce que veulent dire ces mots qu'ils ont toujours à la bouche : *renoncez au siècle.* Renoncent-ils au siècle ceux qui travaillent chaque jour à accroître leurs possessions, tantôt menaçant des supplices éternels de l'enfer, tantôt sous le nom d'un saint, dépouillant de ses biens quelque homme simple d'esprit et peu avisé, de sorte que ses héritiers légitimes en soient privés, et que la plupart, à cause de la misère dans laquelle ils tombent, soient poussés à toute sorte de désordres et de crimes ! Est-ce renoncer au monde que de brûler d'envie de s'approprier les biens d'autrui et d'exciter les hommes au parjure et au faux témoignage à prix d'argent ? [2]. »

Le témoignage est irrécusable, et il est accablant. Ces saintes gens qui *renonçaient au siècle* pour fuir la corruption du monde, abusaient de la simplicité d'esprit des laïques pour les dépouiller. Voilà donc à quoi servait la supériorité spirituelle du clerc ! Ils fabriquaient de faux actes, et achetaient de faux témoignages pour confirmer un faux par un autre faux ! Ceci n'est plus de la captation, c'est du brigandage. Que le crime soit l'exception, nous le croyons volontiers ; mais la cupidité qui inspirait les coupables devait être un mal bien géné-

[1] Voir le tome Ve de mes *Études*.

[2] *Capitul. II. Aquisgran.*, a. 811, c. 5, 6, 7 (*Baluze*, I, 479).

ral, puisque le législateur et les conciles mêmes intervinrent pour le réprimer. L'empereur qui a été appelé *Pieux* par excellence fut obligé de défendre aux évêques « de recevoir des donations au préjudice des enfants [1] ou des parents, et de conférer les ordres dans le seul but de recevoir les biens du futur clerc. » Ce dernier crime a autant de gravité qu'un faux, puisque c'est le trafic des choses saintes, la simonie. Un concile de la même époque contient des dispositions analogues [2].

Nous n'accusons pas l'Église d'enseigner le crime, nous l'accusons de professer une doctrine qui, fausse en son essence, devait fatalement allumer de mauvaises passions. Les maximes que l'on trouve dans les actes de donation ne datent pas de l'époque de barbarie, elles appartiennent aux saints Pères : « Tu as de l'argent, dit saint *Ambroise,* emploie-le à racheter tes péchés. Non que Dieu soit vénal, mais toi-même tu es vénal : rachète-toi par tes bonnes œuvres, rachète-toi par ton argent [3]. » Le pape *Léon le Grand* apprend aux heureux de ce monde que Dieu leur a donné la richesse pour qu'ils puissent se libérer de la multitude de leurs péchés, en faisant des aumônes : la charité, dit-il, efface les péchés [4]. Cette maxime passa, pour ainsi dire, en axiome; on lit dans les livres pénitentiaux : « De même

[1] *Capitul.*, a. 816, c. 7, 8 (*Baluze*, I, 565).

[2] *Concil. Cabilon.*, a. 813, c. 6 (*Mansi*, XIV, 93) : « Imputatur quibusdam fratribus, eo quod avaritiæ causa hominibus persuadeant, ut abrenuntiantes seculo res suas ecclesiæ conferant.

[3] *Ambrosius*, de Elia et jejunio, cap. xx.

[4] *Leon. M.*, Serm. v et vi.

que l'eau éteint le feu, l'aumône efface les péchés [1]. » Cette belle morale remplit les trésors de l'Église, mais les hommes en devinrent-ils meilleurs? On peut dire sans exagération qu'elle pervertit la conscience. L'auteur de la vie de Dagobert, après avoir dit que le roi commit des actions répréhensibles selon la religion, ajoute : « Cependant il est à croire que tant d'aumônes et les prières des saints dont il enrichit les églises plus qu'aucun des rois ses prédécesseurs, afin de racheter son âme, lui auront sans peine obtenu le pardon du Dieu très miséricordieux [2]. » Ainsi des donations aux monastères suffisent pour racheter une vie chargée de crimes!

II

Nous avons dit que les Pères de l'Église considéraient les dîmes comme une œuvre de charité. C'est dans cet esprit évangélique que Hérard, archevêque de Tours, voulait que les clercs n'employassent d'autre violence pour obtenir le paiement de la dîme que la prédication [3]. Si la dîme avait conservé ce caractère, elle n'aurait soulevé ni haine, ni opposition, car elle était essentiellement volontaire. Mais l'Église ne l'entendait pas ainsi. La dîme volontaire n'était qu'une utopie; elle ne fut pas payée, pas même lorsque les conciles en eurent fait une

[1] *Egberti* archiepiscopi Pœnitentiale, a. 748 (*Mansi*, XII, 456).
[2] *Gesta Dagoberti*, c. 23 (*Bouquet*, II, 586.
[3] *Herardi*, capit. 35, 57, 132 (*Thomassin*, part. III, liv. I, ch. VII, § 5).

loi. Les conciles ne s'adressèrent plus au sentiment de la charité, mais à l'intérêt et à la peur : « Que les fidèles imitent l'exemple d'Abraham; s'ils veulent se reposer dans le sein d'Abraham et régner avec le Christ, qu'ils paient la dîme; s'ils veulent conserver le reste de leurs biens, qu'ils ne s'exposent pas à perdre tout, en voulant tout garder [1]. » Les fidèles restèrent sourds à la voix d'Abraham, et ils ne comprirent pas comment le paiement de la dime leur garantirait la possession de leurs biens. En déclarant les dîmes obligatoires, les conciles en changèrent la nature; l'œuvre de charité devenait un impôt. Mais pour asseoir un impôt, l'Église avait besoin du concours de l'État; elle trouva dans Charlemagne un prince disposé à lui prêter son appui.

Les dîmes datent de Charlemagne. L'empereur était inspiré par le sentiment chrétien; tout en rendant la dîme obligatoire, il parle le langage de saint Jérôme et de saint Augustin; il cherche à persuader aux fidèles que les dîmes sont établies dans leur intérêt, qu'en les payant, ils obtiendront la bénédiction du ciel pour les biens de cette terre, et qu'ils gagneront le salut éternel [2]. Ces exhortations pieuses n'eurent pas plus de force dans la bouche de Charlemagne qu'elles n'en avaient eu dans la bouche des saints Pères. Les populations résistèrent. Pour vaincre la résistance, il fallut effrayer les esprits par l'effet visible de la colère de Dieu. Le clergé ne re-

[1] *Conciles de Tours de* 567 *et de Mâcon de* 585 (*Thomassin*, partie III, liv. I, ch. VI, §§ 3, 4).
[2] *Capitul.*, V, 89, 114.

cula pas devant cette supercherie : le concile de Francfort apprit aux fidèles que dans la dernière famine, on avait trouvé des épis de blé dévorés par les démons, et qu'on avait entendu ceux-ci reprocher aux fidèles de n'avoir pas payé la dîme [1]. Malgré tous ces efforts, la dîme resta le plus impopulaire des impôts; il entrava la conversion des païens; dans le Nord, il coûta la vie à un roi; encore au xe siècle, les paysans laissaient leurs fonds incultes, pour se dispenser de le payer.

Nous savons maintenant à quoi nous en tenir sur le caractère divin des dîmes. *Montesquieu* a raison de dire que les autorités citées par les ultramontains sont des témoins contre ceux qui les allèguent. Il est certain que les dîmes ne devinrent un impôt que sous Charlemagne. Ainsi l'empereur, tout en se plaignant de l'avidité du clergé, lui ouvrit une nouvelle source de richesses. Est-ce inconséquence ? est-ce piété mal entendue? Au point de vue des idées modernes, nous ne pouvons certes pas prendre parti pour les dîmes et pour celui qui les établit. Mais pour juger les hommes, il faut nous replacer dans dans le milieu social où ils vécurent. Charlemagne était bien convaincu que les chrétiens devaient donner une partie de leurs biens à l'Église, à titre d'aumône. Comme ils ne remplissaient pas ce devoir de charité, il en fit une obligation légale. Le grand empereur était dans les voies de Dieu. Pour remplir sa mission au moyen âge, l'Église devait être indépendante; il lui fallait donc un revenu assuré. En ce sens, les dîmes ont eu une légitimité rela-

[1] *Concile de Francfort*, 794, c. 23 (*Baluze*, I, 257).

tive, mais cette légitimité témoigne aussi contre l'Église, alors qu'elle voudrait élever un fait à la hauteur d'un droit divin.

III

Nous savons par les saints Pères quelle est la nature des biens ecclésiastiques : l'Église n'en est pas propriétaire, mais simple dispensatrice. A qui donc est la propriété, et qui en a la disposition? Aujourd'hui tous les publicistes admettent que l'État a le pouvoir de disposer des biens de fondation dans de certaines limites. Les ultramontains seuls contestent ce droit ; à les entendre, le patrimoine de l'Église participe du caractère sacré de l'Église. C'est une prétention que l'histoire condamne, comme toutes celles qui tendent à attribuer une origine divine à l'ambition ou à la cupidité du clergé. Nous venons d'assister à la formation du patrimoine de l'Église. Loin d'être d'institution divine, il a fallu des moyens très humains au clergé pour s'emparer du sol et des fruits du travail des laïques : la captation, la fraude, le mensonge, le faux. Laissons-là les moyens, et voyons quel est le droit que les biens donnaient à l'Église. Dès le principe, les rois disposèrent des richesses du clergé. Les bonnes raisons ne leur manquaient pas. Quand les impôts tombèrent en désuétude, après la conquête, il ne resta aux rois que les terres appartenant au fisc. C'est par des concessions bénéficiaires qu'ils s'attachaient des guerriers. Mais à force de donner aux morts, ils n'eurent plus rien à donner aux vivants. Charles Martel fut obligé

de reprendre à l'Église une grande partie de ses biens pour les distribuer aux leudes qu'il conduisait contre les Arabes. Cette première sécularisation fut l'instrument de la délivrance de l'Europe, et de la victoire de l'Évangile sur le Coran.

Était-ce une spoliation, et quelle en fut l'étendue et la portée? Les savants ne sont point d'accord sur le caractère de la sécularisation que l'on rapporte d'ordinaire à Charles Martel [1]. Nous n'avons pas à entrer dans ce débat. Il suffit à notre but de constater que, dès le VIII[e] siècle, une masse de biens furent enlevés à l'Église, pour une raison de nécessité publique. Le droit de l'État est incontestable. Il y a encore pour la plus grande partie des biens ecclésiastiques une raison particulière qui justifie les actes de Charles Martel. Les évêques, en tant que possesseurs du sol, étaient vassaux du roi; les biens qu'ils tenaient de la libéralité des princes étaient mis sur la même ligne que les bénéfices militaires; ils restaient comme tels à la disposition des rois, quand il s'agissait de pourvoir à la défense de l'État.

Ce qui prouve que dans les idées du temps, la sécularisation de Charles Martel n'était point considérée comme une œuvre de violence, c'est que les Carlovingiens, tout en enrichissant l'Église par leurs libéralités, ne se faisaient aucun scrupule de disposer des biens ecclésiastiques au profit de leurs fidèles. Quand on voit Louis le Pieux donner des abbayes à des laïques, l'on ne peut pas douter que cet usage, qui nous paraît si contraire à la

[1] *Roth*, das Beneficialwesen, pag. 325.

piété, ne fût considéré comme légitime. Dans les tristes luttes qui déchirèrent l'empire de Charlemagne, les biens de l'Église devinrent un moyen de gagner des partisans : de là les *abbés comtes* que l'on trouve dans les actes du IXe siècle. C'était un abus contre lequel les papes et les conciles s'élevèrent avec une juste indignation : « Mettre des laïques à la tête des monastères, dit Benoît III, c'est introduire les loups dans la bergerie. Les *abbés comtes* ne sont pas des pasteurs, mais des voleurs et des brigands. Ils mettent l'abomination de la désolation dans le temple de Dieu ; ils enseignent aux serviteurs du Christ, non l'humilité du Christ, mais l'orgueil du monde; non le désir de la patrie céleste, mais la concupiscence du siècle [1]. » Cet envahissement de l'Église par les laïques fit germer l'idée d'un partage définitif de ses biens. Un auteur contemporain de Louis le Débonnaire se plaint de cette espèce de conjuration : « On ne voulait, dit-il, laisser au clergé que le strict nécessaire et distribuer le reste entre les grands du royaume [2]. » Le projet est significatif. L'on voit que l'idée d'une sécularisation systématique et complète ne date point de la réforme ni de la révolution : elle est presque aussi vieille que le patrimoine de l'Église. Au IXe siècle, la tentative était prématurée : enlever au clergé tous ses biens, à la veille de la féodalité, c'était la mettre à la merci de la violence brutale, sans aucune garantie pour son existence.

[1] *Mansi*, XV, 286.
[2] *Vita Walae*, II, 4 (*Pertz*, Monumenta, t. II, pag. 549).

Il n'y eut point de sécularisation légale ; ce qui n'empêcha pas l'Église d'être journellement dépouillée de ses biens. En 844, les évêques disent à Charles le Chauve : « Les biens que les rois et les fidèles ont consacrés à Dieu pour la nourriture des pauvres et des serviteurs de Dieu, pour exercer l'hospitalité, pour racheter les captifs, sont aujourd'hui entre les mains des séculiers, partagés, transmis héréditairement dans les familles. Oh ! soyez donc véritablement fidèle à Dieu, et n'allez pas mériter une éternité de malheurs pour un bien fragile et périssable... Que personne n'ose vous demander ce que vous ne sauriez accorder sans péché. Ne craignez pas les hommes, c'est à dire de la poussière et de la cendre, plus que Dieu qui vous a créé et qui vous jugera dans la vérité [1]. » Les rois étaient les premiers coupables. En 855, un concile ordonna d'excommunier ceux qui dépouillaient les églises, quand même ils prétendraient avoir une concession du prince : le concile veut bien supposer que ces concessions sont fausses [2]. En 857, les évêques répétèrent pour la millième fois les anathèmes contre les ravisseurs assimilés aux homicides et aux sacriléges [3]. Les coupables, hommes puissants, méprisaient les foudres de l'Église : « Où est le mal, disaient-ils, de nous servir des biens ecclésiastiques? Dieu ne s'en sert point, tout est à lui, et c'est pour notre usage qu'il a créé tout ce qui est sur la terre [4]. » Les

[1] *Concil. Vernense*, a. 844, c. 18 (*Pertz*, Leg. I, 385).
[2] *Concil. Valentin.*, a. 855, c. 8 (*Mansi*, XV, 8).
[3] *Concil. Carisiac.* (*Mansi*, XV, 125).
[4] *Concil. Aquisgran.*, a. 836, lib. I, c. 3 (*Mansi*, XIV, 698).

moins hardis soutenaient que les biens du clergé étaient en la puissance du roi et qu'il pouvait les donner à qui il voulait[1].

L'Église ne reconnaissait donc pas aux rois le droit de disposer des biens ecclésiastiques : c'était un sacrilége d'en demander la concession, c'était un sacrilége de l'accorder. Mais quels titres invoquait-elle? Elle n'en avait d'autres que ses propres décrets. Nous nous trompons; elle avait encore les légendes qui racontaient les peines cruelles auxquelles étaient soumis dans l'autre monde les ravisseurs des biens consacrés à Dieu. Saint Eucher, évêque d'Orléans, étant en oraison, fut enlevé au séjour des esprits; il y vit Charles Martel condamné aux tourments de l'enfer. L'ange qui le conduisait lui dit que, « dans le jugement à venir, l'âme et le corps de celui qui enlevait les biens de l'Église souffriraient des tortures éternelles; que le sacrilége accumulerait avec la peine de ses propres fautes, celle des péchés de tous ceux qui croyaient s'être rachetés, en donnant leurs biens aux saints. » Les évêques, assemblés à Kiersi, écrivirent cette étrange histoire à Louis le Germanique[2]. Si le vainqueur des Sarrasins, si le sauveur de la chrétienté, n'était pas épargné par la colère divine, s'il était damné éternellement pour la seule raison qu'il avait envahi les biens ecclésiastiques, quel devait être le sort du commun des ravisseurs?

Nous ne prendrons pas parti pour la spoliation et le

[1] *Hincmar*, Epist. XII, 3 (Op., t. II, pag. 190),
[2] *Baluze*, Capitul., t. II, pag. 108.

brigandage; mais nous devons constater qu'à chaque pas que nous faisons dans l'histoire de l'ambition ecclésiastique, nous rencontrons la supercherie et la fraude. Ce sont donc de pieux mensonges qui servent de fondement au droit divin de l'Église! L'Église jette les hauts cris contre les ravisseurs sacriléges de ses biens. Forger des légendes, les répandre sous le nom d'un saint, n'est-ce pas aussi un sacrilége? Dira-t-on qu'il s'agissait de sauver le patrimoine des pauvres? L'excuse, si on l'admettait, reviendrait à dire que le but justifie le moyen. Est-ce là la morale de l'Église? Mais est-il vrai au moins que les évêques prenaient un si vif intérêt aux pauvres? Quel usage faisaient-ils des biens ecclésiastiques?

IV

Chilpéric n'avait pas tort de se plaindre que son fisc était épuisé, et que les évêques régnaient à sa place. Un savant moderne dit que le clergé possédait le quart de l'empire franc [1]. Malgré la sécularisation de Charles Martel, il avait encore des biens immenses au IXe siècle. Le concile d'Aix-la-Chapelle de 816 divise les églises en trois classes, suivant l'étendue de leurs possessions immobilières : celles de la première classe avaient un revenu de près de 800,000 francs, celles de la deuxième, de 200,000, celles de la troisième, de plus de 33,000 [2].

[1] *Roth*, das Beneficialwesen, pag. 233.

[2] *Mansi*, XIV, 232. — *Guerard*, Cartulaire de Notre-Dame, Préface, pag. 37.

C'est une misère assez splendide, et il y avait moyen de soulager les pauvres. Comment les évêques s'acquittaient-ils de ce soin, qui était le premier de leurs devoirs? Un roi, surnommé le Pieux, un archevêque et des conciles répondront à notre question.

La simonie souilla l'Église des Gaules dès le VIe siècle. Grégoire le Grand écrivit vainement les lettres les plus pressantes aux rois et aux évêques pour réprimer ce criminel trafic des choses saintes. Les clercs continuèrent à acheter les évêchés. Sous Charlemagne, Alcuin répéta les doléances de saint Grégoire. L'abus et les plaintes continuèrent jusqu'au XIe siècle. Faut-il ajouter que ceux qui achetaient les dignités ecclésiastiques n'entraient dans l'Église que pour faire de la religion métier et marchandise? Les évêques, qui avaient l'administration des biens, les vendaient à leur profit. Saint Léon leur défendit d'aliéner ce qui ne leur appartenait point; les conciles répétèrent la défense, mais elle ne fut guère respectée. Louis le Pieux fut obligé de rappeler les évêques à la pudeur : « Les juifs se vantent, dit-il, que les églises ne possèdent rien qu'ils ne puissent avoir de vous à prix d'argent [1]. »

Après une pareille flétrissure, ne serait-ce pas une dérision de parler du patrimoine des pauvres? L'archevêque de Lyon, Agobard, nous dira ce que les clercs en faisaient au IXe siècle : « Les évêques et les abbés dépensent en chiens et en chevaux, en officiers et en valets, en festins scandaleux et en ameublements pro-

[1] Voyez mon Étude sur les *Barbares et le Catholicisme*.

fanes, ce qui n'a été donné à l'Église que pour l'entretien des indigents [1]. » Le sixième concile de Paris déplore la vanité scandaleuse de plusieurs prélats qui se faisaient gloire de ce qui devait les couvrir de confusion : à leurs yeux, la dignité de l'épiscopat consistait dans une vaine ostentation de superfluités et de somptuosités profanes. Le concile leur proposa l'exemple et l'autorité des saints Pères ; nous verrons avec quel fruit.

Nous n'écrivons pas la chronique scandaleuse du clergé, et nous n'entendons pas nous joindre aux ennemis de l'Église pour maudire ses richesses. Tous les clercs ne ressemblaient pas à ceux dont Agobard trace le portrait. Nous avons dit et répété que les richessses furent un élément d'influence pour l'Église. Mais ici se révèle la contradiction que nous avons signalée. La possession de la terre éloigna le clergé de la vie spirituelle, en lui donnant les intérêts et les goûts de ce monde. On dirait qu'il y a une malédiction attachée aux richesses : elles deviennent toujours un principe de corruption, quand elles ne sont pas le fruit du travail. A l'Église surtout, elles devaient être funestes, car par son principe, comme pouvoir spirituel, elle devait mépriser les biens de ce monde, tandis que sa position dans la société barbare la forçait à les rechercher. Les richesses lui étaient donc tout ensemble nécessaires et nuisibles. Voilà pourquoi l'histoire les doit condamner et les légitimer. Ceux-là seuls qui ignorent les lois qui président à la

[1] *Thomassin*, Discipl. ecclés., part. III, liv. III, ch. XLV, § 1, 2.

vie de l'humanité, nous reprocheront ces jugements contradictoires [1].

N° 2. *L'exemption des charges.*

Pendant l'époque barbare, la question des charges qui grèvent les biens de l'Église a peu d'importance. On sait que la fiscalité romaine fut une des calamités de l'empire, et que par un bienfait de la Providence, les Barbares se trouvèrent incapables de continuer cette horrible exploitation qui avait usé les provinces jusqu'à la moelle des os. L'État disparaissant insensiblement pour faire place à des relations individuelles, les impôts aussi furent remplacés par des redevances que le vassal payait à son seigneur. Comme l'Église détenait une grande partie du sol, elle ne pouvait pas se soustraire aux charges réelles qui étaient attachées à la propriété immobilière. Dans les premiers siècles de la conquête, il n'est pas question d'un droit divin qui aurait exempté le clergé des obligations communes. Aussi longtemps que les contributions publiques restèrent en vigueur, les clercs les payèrent. Quand les rapports de vassal à suzerain prirent le dessus, les évêques s'y soumirent encore [2]. Vassaux du roi, ils étaient tenus comme tels à tous les devoirs de la vassalité. Nous en avons un

[1] Voyez mon Étude sur la *Papauté et l'Empire*. Conclusion, pag. 505, ss.

[2] *Planck*, Geschichte der kirchlichen Gesellschaftsverfassung, t. II, pag. 210, ss.

exemple mémorable au IXe siècle. Constatons le fait, afin de rétablir la vérité historique, si audacieusement altérée par les prétentions ultramontaines.

Au IXe siècle, les papes commençaient à intervenir dans les querelles des rois. Charles le Chauve s'empare de la Lorraine, en foulant aux pieds les titres du légitime héritier et le serment qu'il avait fait de les respecter. Adrien II tenta de maintenir le droit et la justice. Il ordonna aux évêques de se séparer de la communion du roi, s'il persistait dans sa désobéissance envers le saint-siége. Il y avait à cette époque dans les Gaules un fier prélat, Hincmar de Reims. L'archevêque était partisan décidé de la liberté ecclésiastique; mais vivant dans le monde réel, il sentait l'impossibilité de se mettre en dehors et au dessus de l'État. Sa réponse au pape met à néant les chicanes des ultramontains : « Vous m'ordonnez, dit-il, si le roi Charles demeure obstiné, de me retirer de sa communion, si je veux demeurer dans la vôtre. Sur cela je vous répéterai avec une sensible douleur ce que me disent les séculiers à qui cet ordre n'a pu être caché... Quand nous les exhortons à recourir à Dieu par la prière, et que nous leur représentons la puissance que Jésus-Christ a donnée aux papes et aux évêques, ils nous répondent : *Défendez donc le royaume par vos seules prières contre les Normands et les autres ennemis, sans chercher notre secours. Que si vous voulez notre appui, alors représentez au pape qu'il ne peut être tout ensemble roi et évêque, que ses prédécesseurs ont réglé l'Église qui leur appartient et non l'État qui appartient aux rois...* Je ne vois pas, continue *Hinc-*

mar, comment je puis sans péril de mon âme et de mon église, éviter la compagnie et la présence du roi, dans le royaume duquel est situé mon diocèse. J'ai résisté au roi, jusqu'à me faire dire par lui que, si je demeurais dans mon sentiment, je pourrais bien chanter dans mon église, mais que je n'aurais aucun pouvoir sur les biens et les personnes qui en dépendent... C'est pourquoi, saint père, ne nous ordonnez pas des choses qui pourraient causer une telle division entre nous et le roi, qu'il serait difficile de l'apaiser, et qui mettrait en danger les biens temporels de l'Église[1]. »

L'Église était donc dans l'État, de l'aveu du primat des Gaules. Dès lors, elle devait contribuer aux charges qui pesaient sur les possesseurs du sol. Sous les Carlovingiens, il ne restait, pour ainsi dire, qu'une seule charge publique, le service militaire. Les évêques, loin de vouloir s'y soustraire, dépassaient la limite de leurs obligations, en conduisant eux-mêmes leurs hommes au combat. Voici encore une fois une de ces singulières contradictions qui abondent dans l'époque barbare et sous le régime féodal qui en fut le développement. Rien de plus contraire à l'esprit évangélique que la passion de la guerre; cependant elle envahit l'église franke, à la suite de la conquête. Les évêques et les abbés étaient de vrais chefs germains; le temps qu'ils ne passaient pas à la guerre, ils le passaient dans les forêts avec chiens et faucons. Dans leurs églises mêmes et dans leurs cloîtres, qui aurait reconnu les successeurs des apôtres sous les baudriers étince-

[1] *Hincmar.*, Op., t. II, pag. 689.

lants d'or et de pierreries? Les conciles défendirent en vain aux clercs de porter les armes et de combattre. On trouve dans les capitulaires de Charlemagne une pétition adressée par le peuple à l'empereur, qui offre une vive image des sentiments du clergé frank :

« Nous prions tous à genoux Votre Majesté que désormais les évêques ne soient pas contraints d'aller à l'armée, comme ils l'ont été jusqu'à présent. Car nous en avons vu de blessés et de tués dans les combats, Dieu sait avec quelle frayeur... Que les évêques demeurent dans leurs diocèses, occupés de leur saint ministère, priant pour vous et pour votre armée. » Les pétitionnaires protestent qu'ils ne prétendent pas désarmer l'Église pour l'envahir; ils savent que les biens ecclésiastiques sont des biens sacrés, que celui qui les enlève, commet un sacrilége; ils déclarent devant Dieu et les anges qu'ils ne les usurperont point et résisteront à ceux qui voudront les usurper. L'empereur fit droit à cette demande; mais les évêques se plaignirent et Charlemagne fut obligé de justifier la défense faite au clergé de porter les armes; il déclare qu'il ne veut diminuer en rien la dignité des évêques, ni les biens de l'Église, qu'il les honorera d'autant plus, qu'ils observeront plus fidèlement les règles de leur profession [1].

Il y a bien des enseignements dans cette pétition du peuple, dans cette lutte entre l'esprit chrétien et les passions guerrières de l'épiscopat. L'opposition était si violente, qu'elle effraya tous ceux qui conservaient des

[1] *Baluze*, Capitul., t. I, pag. 405, 410.

sentiments évangéliques. Pourquoi donc les clercs s'obstinèrent-ils, malgré les empereurs, à porter les armes et à aller à la guerre? C'est que la position de l'Église au milieu des peuples qui ne vivaient que pour la guerre, leur en faisait une nécessité. L'Église n'avait rien de ce caractère mystique que la réforme lui a donnée. C'était un établissement extérieur, ayant pour base la possession du sol, et l'influence qu'elle procurait. La conservation de ses biens était pour l'Église une question d'existence. Or, pour les conserver dans un âge où la force régnait, il fallait la force. Les évêques étaient donc fatalement poussés à conserver les armes à la main. Spectacle singulier! Le législateur laïque les exempte du service militaire, il fait plus, il leur défend d'aller à la guerre. Mais il n'y a ni exemption ni défense qui serve : les évêques restèrent guerriers. La nécessité des circonstances l'emporta sur l'esprit du christianisme. Voilà un fait qui atteste de nouveau que l'Église, comme tous les établissements humains, est soumise à l'influence des temps et des lieux : il n'y a rien de divin, de surnaturel dans son développement, tout suit le cours naturel des choses.

N° 3. *Juridiction* [1].

I

Les clercs jouissaient déjà d'une certaine immunité sous les empereurs chrétiens. Sous le régime barbare,

[1] *Planck*, Kirchliche Gesellschaftsverfassung, t. II, pag. 162, ss.

l'Église essaya d'étendre ses priviléges. Si l'on avait écouté le concile de Paris de 615, les tribunaux laïques n'auraient eu aucune autorité sur les personnes ecclésiastiques. La tentative était prématurée. Quoique affaibli, l'État existait encore; or, il suffit qu'il y ait une ombre d'État pour qu'il résiste à la prétention des clercs d'être exempts de la juridiction civile. En effet, il est de l'essence de l'État d'avoir juridiction sur tous ses membres, la souveraineté est brisée, c'est à dire qu'elle n'existe plus, si l'Église n'est pas assujettie aux lois générales, quant aux personnes et quant aux biens. Toutefois l'Église ne perd pas un instant de vue son ambition de pouvoir spirituel. Logiquement, on ne comprend point que les organes de l'esprit, » « les fils de Dieu, soient sous la puissance des hommes de la matière, des enfants du démon. Pour réaliser ces hautaines prétentions, il ne manquait qu'une société où l'État fût réellement l'image des forces animales, tandis que l'Église pouvait toujours se dire l'épouse du Christ. Telle fut l'époque barbare. La barbarie seule ne suffisait point. Il fallait encore que l'idée d'une puissance sociale s'affaiblît au point qu'il n'y eût presque plus d'État. C'est ce qui se fit au moyen âge, grâce au génie individualiste de la race germanique. Nous touchons ici du doigt le lien intime qui unit l'Église et les Barbares. L'Église est appelée à présider à l'éducation des peuples du Nord, et les peuples du Nord prêtent la main au pouvoir qui est nécessaire à l'Église pour remplir sa mission. L'Église jouissait déjà de l'immunité pour les procès civils que les clercs avaient entre eux. Si un laïque est en cause,

faudra-t-il que le clerc se soumette à la juridiction de l'État? Ce ne serait tenir aucun compte du caractère sacré du prêtre. Il faut, dit le concile de Paris de 615, que les deux puissances concourent et qu'il y ait un tribunal mixte. Charlemagne donna force de loi à cette proposition. A plus forte raison, convient-il que les deux juridictions s'entendent, quand il s'agit de punir un clerc coupable d'un délit. Cela ne suffit point pour sauvegarder la dignité du clergé. Le respect qui lui est dû par les laïques ne permet point qu'une autorité civile leur fasse subir des peines afflictives ou infamantes. Charlemagne fit droit à ces exigences.

Voilà, en apparence, l'abdication de l'État qui est consommée. Mais l'on ne doit pas chercher des principes absolus dans l'époque barbare, tout y est mobile, variable et plein d'inconséquences. Il est impossible que les rois aient abdiqué toute juridiction sur les personnes ecclésiastiques, alors qu'ils agissaient en toutes choses comme maîtres de l'Église. Cette suprématie était tacitement réservée dans les priviléges qu'ils voulaient bien concéder au clergé. Les témoignages abondent au point qu'il inutile d'en citer. Il y a un fait plus remarquable : c'est que les évêques, ceux-là mêmes qui étaient les défenseurs de la liberté ecclésiastiques, reconnaissent que les rois avaient puissance sur les personnes et sur les biens du clergé. Nous venons d'entendre Hincmar en faire l'aveu et nous l'entendrons encore. Mais la royauté disparut dans la dissolution de l'empire carlovingien. Quand, au lieu de rois, il n'y eut que des *roitelets*, comme disent les chroniques contemporaines, alors le principe de l'immunité

cléricale fut admis comme un droit divin. Encore fallut-il l'appui des fausses décrétales. Les faux et les priviléges vont toujours de compagnie, dans l'histoire de la domination ecclésiastique.

II

Tout en accusant l'ambition de l'Église, et en flétrissant les fraudes auxquelles elle eut recours pour établir sa domination, l'histoire doit reconnaître les bienfaits de la puissance qu'elle exerça. Que l'on ne se hâte pas de crier à la contradiction! Si contradiction il y a, elle est dans les faits. L'Église exerçait une juridiction à elle propre même sur les laïques. Il y avait des causes dites spirituelles : la plus importante était le mariage. Nous considérons aujourd'hui le mariage comme une institution civile, et elle l'est réellement, puisqu'elle forme la base de la société. Sous le régime barbare, l'on peut dire que le mariage était une institution religieuse, car c'est le christianisme qui inculqua aux peuples germains le respect pour les liens de l'union conjugale : il ne fallut rien moins que l'autorité de la religion pour refréner la mobilité des Barbares. Leurs chefs, habitués à la polygamie, prenaient et quittaient leurs femmes, en épousaient plusieurs à la fois, des sœurs mêmes, suivant le caprice de leurs passions, et sans le moindre scrupule. Évidemment le législateur laïque était incapable de régler les conditions, le caractère et les effets d'un contrat dont il ne comprenait pas la sainteté. L'Évangile posa les bases de la moralité moderne, en prescrivant l'unité et l'indis-

solubilité du mariage, et l'Église poussa ces principes jusque dans leurs dernières conséquences. Elle commença par limiter les causes du divorce, elle finit par l'interdire. Il fallait élever une digue insurmontable pour arrêter le débordement de la brutalité germanique mêlée à la corruption romaine. Mais comment faire accepter un frein par les violentes passions des Barbares? Législatrice du mariage, l'Église devait aussi être le juge des causes matrimoniales. Il faut bénir son intervention, tout en avouant que la juridiction sur le mariage favorisa singulièrement son ambition. Mais tout ne fut pas ambition. Quand saint Boniface, l'apôtre de l'Allemagne, rappelait à son devoir un roi anglo-saxon, il ne songeait certes pas à dominer sur les princes; c'était l'intérêt de la moralité chrétienne, c'était un noble amour de sa patrie qui l'inspiraient. Qu'il y ait eu plus d'ambition chez les papes, nous l'accordons volontiers. Toutefois, ils n'avaient pas toujours affaire à des rois; et ils mirent le même zèle à ramener dans la voie du devoir les coupables, quel que fût leur rang dans la société. Si ambition il y a, c'est du moins une grande ambition, et à celle-là on pardonne la personnalité [1].

L'Église a une juridiction sur les laïques. Mais comment assurera-t-elle l'exécution de ses lois et de ses sentences? Pouvoir spirituel, elle ne peut pas disposer directement de la force qui est dans la main des rois. Il faut donc qu'elle invoque l'appui du bras temporel. De là la nécessité de l'union entre l'Église et l'État. Les

[1] Voyez le tome Ve de mes *Études*.

peines que l'Église prononçait étaient purement spirituels. Dans les siècles de foi et de superstition, les censures lancées par l'Église, avec des formalités imposantes, produisaient une impression d'autant plus profonde, qu'il y avait plus de crédulité. Mais si l'époque barbare est un temps de foi aveugle, c'est aussi un âge où règne la force brutale. L'excommunication n'avait pas toujours effet sur l'esprit rude des Germains, qui ne voyaient en toutes choses que le bien ou le mal matériel : la jouissance du moment l'emportait sur les tourments dont l'Église les menaçait dans l'autre vie. Il fallut que l'État vînt au secours de l'Église, en attachant des peines civiles à l'excommunication. Déjà à la fin du VI[e] siècle, le roi Childebert déclara que les excommuniés seraient privés de la jouissance de leurs biens. Un des premiers actes de Pepin fut de porter la peine du bannissement contre les pécheurs qui refuseraient de se soumettre aux pénitences ecclésiastiques [1].

L'Église aime bien que les rois la protégent, mais elle ne veut pas qu'ils empiètent sur ce qu'elle appelle sa liberté. Ces prétentions impliquent contradiction; celui qui protége est toujours plus ou moins le maître. Rien de plus naturel. Si l'État prête son appui aux sentences de l'Église, n'a-t-il pas le droit et même le devoir d'intervenir d'une façon quelconque pour s'assurer que la sentence est juste? C'est ce que fit un capitulaire de 855 : « L'excommunication, dit le législateur, ne doit être prononcée qu'après que l'évêque, de concert avec le

[2] *Baluze*, Capitul., t. I, pag. 17 et 172.

comte, aura donné un dernier avertissement au coupable. Si, après l'excommunication, il reste incorrigible, le comte le mettra aux fers, afin que ce contempteur de l'Église et de l'État soit soumis au jugement royal [1]. »

La sanction civile qui accompagnait les censures ecclésiastiques n'était pas toujours efficace. Contre les faibles, l'Église n'en avait guère besoin ; quant aux puissants, ils se moquaient des foudres spirituelles, et ils bravaient les lois. C'est cette impuissance de l'épiscopat qui légitime l'avénement de la papauté.

III

L'Église intervenait encore dans la justice laïque en ouvrant un asile à ceux que les juges civils poursuivaient. Là où le droit règne, l'asile est le renversement du droit. Il faut toute l'outrecuidance de l'Église, pour oser réclamer ce prétendu droit divin dans les sociétés modernes. Comme institution humaine et passagère, l'asile s'explique parfaitement. Chose remarquable! A l'époque où les conciles le consacrèrent dans le monde occidental, il n'y avait plus de justice sociale, car le système des compositions ne mérite point ce nom. Pour qui donc l'Église ouvrait-elle le refuge des lieux saints? La justice n'existait encore chez les Germains que sous forme de vengeance. Or, la passion, alors même qu'elle a le droit pour elle, en dépasse facilement les bornes. C'était donc un grand bienfait de la religion de protéger ceux que

[1] *Baluze*, Capitul., t. I, pag. 17, 172. — *Pertz*, Leg., t. I, pag. 248.

poursuivait la colère d'un homme puissant. Ce fut à l'occasion de faits de ce genre que le premier concile d'Orléans proclama l'inviolabilité de l'asile. Ici nous pouvons applaudir sans réserve à l'intervention de l'Église : l'État n'est pas en cause, ce sont des faibles, des opprimés qui cherchent dans la religion une protection que la barbarie de la société leur refuse. Les rois furent souvent parmi les coupables : au lieu d'être les défenseurs de la faiblesse, ils se livraient eux-mêmes à la fougue de leur brutalité; les victimes trouvèrent plus d'une fois un refuge dans les édifices réputés sacrés, et des protecteurs courageux dans les évêques [1].

A force d'exorbitantes prétentions, l'Église efface jusqu'au souvenir de ses bienfaits. Si l'on conçoit l'asile dans une époque de barbarie, on ne le comprend plus, alors que les vengeances individuelles ont fait place au règne de la justice. Quand on voit les papes revendiquer le droit d'asile en plein XIXe siècle, on doit croire que c'est l'orgueil clérical qui a toujours inspiré l'Église, bien plus que la charité chrétienne. Et en effet, même sous le régime barbare, alors que l'asile avait une légitimité relative, la lutte s'ouvre déjà entre l'ambition du clergé et l'intérêt de la justice. L'informe système des indemnités pécuniaires, que les lois barbares imposaient aux coupables, n'était qu'un premier pas hors de la vengeance privée. Bientôt le législateur établit de véritables peines contre les malfaiteurs. L'asile va-t-il profiter aux criminels? Un capitulaire de Charlemagne défendit de

[1] Voyez le tome IVe de mes *Études*.

fournir des aliments à ceux qui, après avoir commis un crime capital, se réfugieraient dans une église. C'est un profond sentiment de justice qui dicta cette loi. Mais l'ambition cléricale se soucie peu de la justice. La défense de Charlemagne ne fut pas observée. Il fallut que le grand roi prît des mesures sévères contre les partisans trop zélés de la liberté ecclésiastique: «Si un homme coupable de vol, d'homicide, ou de tout autre crime, se réfugie dans un lieu saint, le comte demandera à l'évêque ou à l'abbé de lui rendre l'accusé. S'ils refusent l'extradition, ils seront condamnés à une amende. S'ils persistent néanmoins dans leur désobéissance, ils seront tenus à réparer tout le dommage qu'a causé le prévenu, et de plus, le comte aura le droit de s'emparer du fugitif, même par la force [1]. »

Ainsi, l'empereur chrétien par excellence fut obligé d'employer la force contre l'Église, pour sauvegarder la justice. Quelle confirmation éclatante de ce que nous avons dit du droit d'asile sous les empereurs chrétiens! C'est seulement quand l'injustice règne, que l'on peut accorder à l'Église un droit d'intervenir en faveur des faibles et des opprimés. Mais le remède au mal est lui-même un mal. Car l'Église abuse du droit qu'on lui reconnaît, dans l'intérêt de sa domination. C'est dire que le droit d'asile, ainsi que tous ceux que l'Église a exercés dans des temps de barbarie, ne sont pas de l'essence de la religion, bien qu'ils aient été consacrés par un motif

[1] Capitul., a. 779, c. 8 (*Baluze*, I, 197); — Capitul., a. 803, *Baluze*, I, 387).

de religion. Mais quand les circonstances qui légitiment l'intervention de l'Église ont cessé, et qu'elle veut néanmoins maintenir ses priviléges, il faut flétrir l'insatiable ambition d'un clergé qui se sert de la religion comme d'un prétexte pour dominer sur les peuples.

§ 2. Le pouvoir de l'Église.

N° 1. *L'Église gouvernée par l'État.*

I

Les rois barbares considéraient les églises comme un bénéfice de la conquête et en disposaient pour récompenser des services ou pour se créer des partisans. Ce fut en vain que les conciles demandèrent la liberté des élections épiscopales; tout en approuvant leurs décrets, les princes agissaient d'après leur bon plaisir. Les témoignages abondent pour prouver que les rois nommaient les évèques [1]. Quand leur volonté éprouvait quelque résistance, ils traitaient l'Église avec une brutalité toute germanique. Clotaire nomma avant de mourir un prêtre à l'évêché de Saintes; en l'absence du métropolitain, il le fit sacrer par un autre évêque. L'ordination était nulle; l'archevêque la cassa et fit procéder à une élection régulière. *Grégoire de Tours* va nous raconter quelle réception le roi fit au clerc chargé de solliciter la confirmation

[1] *Waitz*, Verfassungsgeschichte, t. II, pag. 350.

de l'élu : « Le roi, en grande colère, ordonna que Nuncupatus fût arraché de sa présence, jeté dans un chariot rempli d'épines et conduit en exil : Ne savais-tu donc pas, lui dit-il, qu'il y a au dessus de vous autres prêtres un des fils du roi Clotaire, pour maintenir ce qu'a fait son père? Et aussitôt il fit rétablir son évêque, et contraignit le métropolitain à payer mille pièces d'or, et imposa aux autres évêques une amende proportionnée à leurs facultés. » Ainsi, ajoute *Grégoire*, fut vengée l'injure du prince [1].

Cette intervention de la royauté dans la nomination des évêques n'était pas particulière aux Gaules, on la rencontre dans tous les États fondés par les Barbares. En Espagne, les conciles mêmes proclamèrent comme une loi incontestée, « que c'était aux rois à élire les évêques [2]. » Charlemagne reconnut, à la vérité, le droit d'élection de l'Église [3], mais après comme avant son capitulaire, c'est lui qui nommait les évêques. Il faut lire, dans la chronique du *Moine de Saint-Gall*, le récit naïf des intrigues qui se faisaient à la cour, pour surprendre une nomination à l'empereur; l'on y voit que Charlemagne disposait des évêchés, comme il disposait des bénéfices [4]. Même sous ses faibles successeurs, les papes s'adressaient au chef de l'État pour implorer, comme une faveur, la nomination de tel ou tel évêque. En 853,

[1] *Gregor. Turonens.*, IV, 26.
[2] *Concile de Tolède*, de 681.
[3] *Capitul.*, a. 803, c. 2 (*Baluze*, I, 579).
[4] *Monach. Sangallens*, I, 4, ss.

Léon IV écrivit à l'empereur Lothaire : « Nous prions Votre Mansuétude de daigner accorder cette église à l'humble diacre Colonus [1]. » En 879, Jean VIII fait une demande semblable au roi Carloman; il annonça la nomination de l'élu aux habitants de Vercelle, en disant que le roi, « selon l'usage de ses prédécesseurs, » avait concédé l'évêché à Conspertus [2].

Quand les princes nomment les évêques, c'est une preuve qu'ils sont à peu près maîtres de l'Église. Les rois barbares ne souffraient pas que les évêques se réunissent sans leur autorisation. Au VIIe siècle, un métropolitain ayant convoqué un synode, Sigebert fit défense aux évêques de s'y rendre [3]. Dans les actes des conciles, il est dit formellement qu'ils ont été assemblés par ordre ou tenus avec le consentement du roi. L'approbation royale était encore exigée pour rendre obligatoires les décrets des conciles. Les canons étaient publiés par le roi, et ils figurent comme lois politiques dans la collection des capitulaires [4]. Grand est l'embarras des ultramontains pour mettre ces faits d'accord avec leurs prétentions, car on sait que la convocation des conciles est un droit divin de la papauté. Le cardinal *Baronius* cite un capitulaire de 770 pour établir que les conciles étaient tenus sous l'autorité du pape. Or il se trouve que ce prétendu capitulaire est emprunté aux fausses

[1] *Decretum Gratiani*, t. I. Dist. 63, c. 16.
[2] *Mansi*, t. XVII, pag. 125.
[3] *Baluze*, Capitul., t. I, pag. 143.
[4] *Waitz*, Deutsche Verfassungsgeschichte, t. II, pag. 465.

décrétales. Ainsi le droit divin des vicaires du Christ repose sur un faux!

Les Carlovingiens administraient l'Église au même titre qu'ils administraient l'État. Charlemagne et Louis le Pieux proclament eux-mêmes que Dieu leur a confié le gouvernement de l'Église. L'on en voit des preuves à chaque page des capitulaires : « Nos envoyés doivent rechercher s'il s'élève quelque plainte contre un évêque, un abbé, un comte, et nous en instruire. Qu'ils examinent si les évêques et les autres prêtres vivent suivant l'institution canonique, s'ils connaissent et observent bien les canons. S'il y a quelque chose que le métropolitain ne puisse réformer, que les parties viennent à nous. » Les Carlovingiens donnaient des lois à l'Église. Leurs capitulaires ont la même autorité que les canons, ils sont reproduits dans les décrets des conciles et dans les collections canoniques. Enfin, les Carlovingiens intervenaient en matière de dogme. Charlemagne fit décider des questions religieuses par des conciles nationaux, et ces décisions étaient parfois en opposition avec les croyances de l'Église romaine. Il prit parti contre le culte des images, bien que le concile de Nicée et le pape l'eussent approuvé ; il publia un livre sous son nom, dans lequel la doctrine orthodoxe est combattue avec une vivacité extrême. Les *livres carolins* déclarent « que les décrets de Nicée renferment des choses très folles, très fausses, très absurdes, dignes de risée, et destituées de raison. »

Comment concilier l'autorité que l'Église a toujours reconnue aux capitulaires des rois francs avec la liberté ecclésiastique et le pouvoir pontifical? *Baronius* a re-

cours à une falsification, digne des fausses décrétales. Il prétend que les lois ecclésiastiques étaient confirmées par le pape et devaient leur autorité à cette approbation. Les légistes ont vivement repoussé « cette injure atroce qu'on faisait à la dignité sacrée des princes de la terre : source des lois, dit *Baluze*, ils étaient bien loin de se croire les vicaires, les vassaux ou les ministres des évêques. » Il a été facile aux gallicans de démontrer que la prétention des ultramontains était une chimère. Les papes n'avaient qu'une autorité morale et de conseil, mais cette autorité était si peu décisive, que l'empereur n'hésitait pas à la contredire, comme l'attestent les *livres carolins*. En désespoir de cause, les partisans de la papauté ont pris le parti de tout nier : à les entendre, les *livres carolins* furent fabriqués par les hérétiques : si Charlemagne les envoya au pape, c'est pour qu'ils fussent condamnés par le saint-siége. Il a fallu, à la honte des ultramontains, qu'un savant jésuite mît ces misérables chicanes à néant.

Il y a un témoignage irrécusable à opposer aux prétentions des ultramontains, c'est que les évêques eux-mêmes reconnaissaient l'autorité de l'empereur en matière de foi. Écoutons le concile d'Arles de 813 : « Nous avons brièvement énuméré les choses qui semblaient avoir besoin de réforme, et nous avons décidé que nous les présenterions au seigneur empereur, en invoquant sa clémence, afin que, si quelque chose manque à ce travail, sa prudence y supplée, que si quelque chose est autrement que la raison, son jugement le corrige. » Le concile de Mayence de 813 dit à Charlemagne : « Sur

toutes ces choses nous avons besoin de votre appui et de votre saine doctrine, afin qu'elle nous avertisse et nous instruise avec bienveillance, et si ce que nous avons rédigé ci-dessous en quelques articles vous en paraît digne, que votre autorité le confirme; si quelque chose vous y semble à corriger, que votre grandeur impériale en ordonne la correction [1]. »

II

Telles ont été les relations de l'État avec l'Église sous Charlemagne et ses successeurs. On a célébré l'empire carlovingien, sous le nom d'*État chrétien*, comme une espèce d'idéal, dont l'humanité aurait eu tort de s'éloigner : c'était, dit *Schlegel*, une belle harmonie entre la société civile et la société religieuse, entre le sacerdoce et la royauté. L'harmonie est une illusion. En réalité, c'est l'État qui, du cinquième au dixième siècle, gouvernait l'Église. C'était donc un régime qui est en tout le contre-pied de la liberté de droit divin que l'Église réclame. On peut l'expliquer, mais certes les partisans de Rome ne peuvent pas l'accepter : cela est si vrai que, pour le concilier avec leurs prétentions, ils ont dû invoquer de faux témoignages et fausser les faits. Il faut dire plus : même au point de vue de la doctrine moderne sur l'État, il est impossible de justifier la domination que les Carlovingiens exercèrent sur l'Église.

[1] Voyez les témoignages sur tout ce qui précède dans le Ve volume de mes *Études*, pag. 327-330.

Pendant l'époque barbare, l'Église n'avait pas en elle-même les conditions nécessaires pour agir sur la société laïque. Il lui fallait une force extérieure pour dompter des hommes qui ne connaissaient que la force; elle la chercha dans la royauté, en persuadant aux rois que leur premier devoir était de protéger la religion. Charlemagne prend le titre de défenseur de la foi. « L'empereur, dit Louis le Pieux, a pour mission de défendre l'Église, il doit veiller à ce que ses ministres jouissent de l'honneur qui leur est dû [1]. » Mais le devoir de protection implique une puissance sur le protégé. C'était une nécessité. Comment l'Église aurait-elle fait respecter une religion de paix et d'humilité, dans un monde où régnaient la violence et l'orgueil? Les empereurs firent une obligation civile du respect que les fidèles devaient au clergé. « Les comtes, disent les capitulaires, doivent aide en toutes choses aux évêques; si leur autorité est insuffisante, l'empereur interviendra [2]. »

Si l'Église avait besoin de l'intervention du pouvoir temporel, l'État, de son côté, réclamait l'appui de l'Église. La société doit reposer sur une autre base que la force; il lui faut un lien moral, c'est une condition d'existence et d'avenir. Où les Barbares iront-ils chercher cette autorité morale? La religion seule peut la leur donner. Charlemagne le sent; voilà pourquoi il met tant d'importance à ce que l'Église soit respectée : « Nous voulons et ordonnons, dit-il, que tous obéissent aux prê-

[1] *Baluze*, Capitul. I, 189 et 633.

[2] *Id.*, *ibid.*, I, 891; II. 64.

tres, qu'ils leur soient soumis comme à Dieu, dont ils sont les représentants dans l'Église. Car nous ne pouvons comprendre comment ceux qui seraient infidèles à Dieu et à ses ministres, nous seraient fidèles à nous-mêmes. En effet, d'après la voix de la vérité, c'est celui-là qu'il faut craindre qui a le pouvoir de précipiter l'âme et le corps en enfer, bien plutôt que celui qui ne peut tourmenter que le corps et enlever les honneurs corporels... Nous ordonnons que chacun obéisse aux évêques, en ce qui regarde leur ministère, et les aide selon leur pouvoir à réprimer les méchants et les pécheurs. C'est en cela que nous jugerons de la fidélité de nos sujets. S'ils obéissent à Dieu et aux évêques, ils seront aussi fidèles à nous. S'ils font le contraire, ils se montreront infidèles à nous, ils seront notés d'infamie et condamnés à l'exil, leurs biens seront confisqués [1]. »

Ainsi Charlemagne fondait la société sur la religion, et la religion, pour agir sur une société barbare, avait besoin de l'appui de l'État. Tel est le principe de ce qu'on appelle l'*État chrétien*. C'est dire que ce prétendu idéal était le produit de circonstances historiques, et que partant il n'a qu'une valeur transitoire. L'Église ne reconnaîtra certes pas, comme principe, un état de choses où le chef de l'État disposait à sa guise des évêchés, convoquait les conciles, faisait des lois ecclésiastiques et religieuses, et commandait aux évêques et même au pape, comme nous allons le dire. La philosophie ne peut pas davantage voir un type de perfection

[1] *Baluze*, Capitul., t. I, pag. 437.

dans une organisation sociale qui est le produit de la barbarie. Charlemagne réglementait la foi, comme il administrait ses fermes. Il employait la violence pour répandre la religion et pour la consolider. Nous répudions de toutes nos forces une pareille usurpation, de même que nous repoussons les empiétements de l'Église sur l'État.

N° 2. *Influence religieuse et politique de l'Église.*

I

L'Église se dit un pouvoir spirituel, et appelée, à ce titre, à gouverner les hommes. Sous le régime barbare et pendant le moyen âge, cette prétention est à certains égards une réalité. A partir du sixième siècle, le mouvement des esprits est presque exclusivement religieux. Les écoles laïques disparaissent pour faire place aux écoles des cathédrales et des monastères; l'enseignement se concentre dans la théologie, les sciences profanes sont méprisées et même proscrites. C'est un signe des temps; la science profane meurt d'inanition, parce qu'elle n'a plus rien à dire aux hommes que des futilités, bonnes tout au plus pour amuser une société décrépite. Aux Barbares, il fallait le pain de vie; voilà pourquoi la théologie envahit le monde des intelligences. L'Église dominait donc sur les esprits; en ce sens, elle était pouvoir spirituel. Dès lors, elle devait aussi exercer une domination quelconque sur l'État.

Cette domination se prépara lentement dans les longs siècles qui séparent le monde ancien du moyen âge. A

peine les Barbares furent-ils établis dans les Gaules, qu'un concile leur recommanda le respect pour le clergé. « Si un laïque rencontre un clerc, il lui doit montrer la déférence la plus humble, car il est juste que le séculier honore celui par le ministère duquel il a mérité d'entrer dans le sein de l'Église. Si le laïque et le clerc sont à cheval, c'est au premier à se découvrir, et à saluer l'autre. Si le clerc est à pied, le séculier doit descendre de cheval, pour lui témoigner sa soumission. » Le synode ajoute que c'est le Saint-Esprit qui lui a dicté ce décret[1].

A mesure que nous approchons du moyen âge, le respect pour les clercs augmente; du moins, il n'a pas tenu à l'Église que les clercs ne fussent placés au dessus des rois eux-mêmes. Dans un concile tenu à Trèves en 881, on lit que la puissance ecclésiastique est plus élevée que la puissance royale, par la raison que les rois sont sacrés par les prêtres, tandis que les prêtres ne sont pas sacrés par les rois [2].

Au dixième siècle, le célèbre Gerbert, devenu pape sous le nom de Sylvestre II, déclare que « la dignité épiscopale est au dessus de toute comparaison. Si l'on veut la mettre en regard de ce qu'il y a de plus sublime dans le monde laïque, la splendeur des rois, l'on trouvera qu'elle l'emporte infiniment, de même que l'or est infiniment plus précieux que le plomb [3]. »

[1] *Concile de Mâcon* de 585, c. 15, dans *Mansi*, t. IX, pag. 954.

[2] Concilium ap. S. Macram, c. 1 (*Mansi*, XVII, 538).

[3] *Girberti* Sermo de informatione episcoporum. Cet écrit se trouve dans les éditions de saint Ambroise. (*Gieseler*, II, 1, § 24, note 17.)

L'influence religieuse ne suffisait pas à l'Église, nous l'avons dit souvent. Ceci n'est pas une hypothèse arbitraire, imaginée pour légitimer le passé. Il y a une manifestation des desseins de Dieu, qui ne peut pas tromper, c'est l'histoire. Consultons-la. C'est un spectacle admirable que celui des voies que suit la Providence dans la direction des choses humaines. Le pouvoir politique de l'Église ne s'établit pas tout d'un coup et comme par enchantement. Il se prépara déjà sous l'empire; ce sont les empereurs eux-mêmes, si jaloux de leur puissance, qui en jetèrent les premiers fondements. Après leur conversion, ils donnèrent aux évêques une action de plus en plus grande sur l'administration des cités. Appelés à concourir à presque toutes les fonctions de l'autorité municipale, les évêques devinrent les véritables chefs des curies. Dans la confusion qui suivit l'invasion des Barbares, l'influence de l'épiscopat prit un immense accroissement. Le gouvernement central disparaissant, il ne resta d'autre autorité que celle des cités, et elle était dans les mains des chefs de l'Église. Représentants des vaincus, les évêques traitèrent avec les vainqueurs de pouvoir à pouvoir : ce fut avec leur appui que les Francs conquirent les Gaules [1].

Ainsi l'épiscopat était la plus puissante influence que les Barbares rencontrèrent dans les pays conquis; il eut naturellement une grande considération dans les nouveaux royaumes. On sait que les lois germaniques marquent la valeur des personnes par le chiffre des com-

[1] Voyez mon Étude sur les *Barbares et le Catholicisme*.

positions; les évêques occupent le premier rang dans cette échelle. La loi Ripuaire donne au simple prêtre une composition égale à celle de l'antrustion; l'évêque a une moitié de plus. La loi des Alamans exprime l'importance sociale des évêques par cette vive image : « Quand un évêque est tué, la composition est fixée ainsi : on fera une tunique de plomb, selon la stature de l'évêque; autant cette tunique pèsera, autant le meurtrier devra donner d'or[1]. »

Les évêques prirent place dans l'aristocratie qui se forma après la conquête. Cette aristocratie avait pour base la possession du sol et l'importance des fonctions sociales; or les évêques étaient les plus riches propriétaires, et leur ministère était sacré. Supérieurs aux Barbares par l'intelligence, ils se trouvèrent bientôt à la tête de l'aristocratie. Dès les premiers temps, les évêques sont les conseillers des rois barbares; ils enseignent aux vainqueurs les traditions romaines. Quand les rois réunissent autour d'eux leurs fidèles, les évêques sont placés au premier rang; ils servent d'arbitres pour décider les différends des princes, ils négocient la paix. Les évêques faisaient une si grande figure dans la monarchie, dit l'abbé *Dubos*, que les rois eux-mêmes leur portaient envie. Au rapport de *Grégoire de Tours*, Chilpéric s'écriait souvent : « Il n'y a plus dans les Gaules de véritable souverain que les évêques. La dignité royale s'avilit. Ce sont les évêques qui règnent seuls dans leurs diocèses [2]. » En Espagne et en Angleterre,

[1] *Lex Ripuar.*, tit. XXXVI; — *Lex Bajuvar.* I, 11, § 1.
[2] *Gregor. Turon.*, IV, 48; IX, 20; VI, 46.

ils dominaient réellement sur les rois, parce qu'ils avaient la plus grande part dans leur élection [1].

Sous les Carlovingiens, la position politique des évêques fut légalement consacrée : ils occupèrent le premier rang dans la hiérarchie des fonctionnaires. A peine Charlemagne fut-il mort, que la puissance de l'aristocratie devint menaçante pour les rois, et les évêques étaient à sa tête. *Sismondi* dit que la France devint comme une république théocratique. La conduite des évêques dans les dissensions qui divisèrent Louis le Pieux et ses fils a excité à bon droit l'indignation de la postérité; écoutons la voix grave d'un philosophe qui n'est pas ennemi du christianisme. Après avoir rapporté les actes de l'assemblée de Compiègne, *Leibniz* dit : « C'est ainsi que les plus mauvaises causes prévalent souvent dans les assemblées sous l'ombre de la religion. Un grand et pieux empereur est condamné à une prison perpétuelle par un fils à qui il avait accordé la royauté et l'empire, par des évêques qu'il avait élevés de la plus basse condition aux premières dignités de l'État. On le force de se couvrir lui-même d'infamie, en avouant des crimes imaginaires et en exagérant des fautes déjà expiées par une pénitence volontaire. A ce libelle infâme, on attribue l'autorité d'une confession ; des prêtres le lui imposent, puis l'empereur le présente aux prêtres comme étant son ouvrage; ils le déposent sur l'autel, en faisant de la dégradation de leur roi une comédie impie.» *Leibniz* ajoute : « Je ne désapprouve pas le jugement

[1] *Concil. Tolet.*, a. 633. c. 75. — *Wilkens*, Concil. angl., I, 148.

des rois; tout dépend du droit des peuples et de la nécessité des circonstances ; mais il est impossible d'imaginer une scène plus odieuse que la déposition de Louis le Débonnaire, à moins d'aller jusqu'au parricide. Aussi la postérité a-t-elle flétri ce jugement inique; il n'a trouvé de défenseurs que parmi les coupables [1]. »

Parmi ces coupables sont les ultramontains. A leurs yeux, la déposition d'un empereur par une assemblée où dominaient les évêques est un témoignage précieux du pouvoir qu'ils réclament pour l'Église sur les rois. Nous demanderons, avec *Bossuet*, comment on ose revendiquer, en faveur de l'Église, un acte qui fut une odieuse violence sous couleur de religion? Un crime fait-il autorité? Un crime devient-il un titre? Et c'est l'Église qui invoque la révolte d'un fils contre son père, pour y fonder sa puissance temporelle [2]! Au point de vue chrétien, *Bossuet* a mille fois raison. Il n'en est pas moins vrai que, de fait, l'intervention de l'épiscopat dans cette scandaleuse déposition témoigne que l'opinion générale commençait à reconnaître à l'Église une certaine autorité sur les rois. Charles le Chauve déclara expressément que les évêques qui l'avaient consacré comme roi le pouvaient aussi déposer. Quand l'empire de Charlemagne se démembra, ce fut encore l'épiscopat que l'on appela à légitimer l'établissement des nouveaux royaumes [3].

[1] *Leibniz*, Annales Imperii occidentis, ad a. 833, nos 34, 35.
[2] *Bossuet*, Defensio declarationis, II, 21.
[3] Voyez le tome Ve de mes *Études*, pag. 353, s.

Toutefois, la puissance des évêques n'était pas aussi grande qu'elle le paraît. C'était plutôt l'aristocratie que l'épiscopat qui régnait dans la décadence de l'empire carlovingien : la féodalité s'annonçait. Les évêques faisaient partie de l'aristocratie des bénéficiers, et, à raison de la dignité de leur ministère, ils y jouaient en apparence le premier rôle ; en réalité, ils étaient dominés par les grands laïques. Ce qui le prouve, c'est qu'au neuvième et au dixième siècle l'Église était au pillage. L'épiscopat n'avait pas la force de se défendre contre les envahissements de l'aristocratie guerrière. De là la nécessité de la papauté. Il y avait encore un autre vice dans la constitution de l'Église. Elle devait être par essence pouvoir spirituel ; or les évêques mêlés aux guerriers partageaient leurs passions et leurs intérêts. L'Église se sécularisait de plus en plus, et plus elle devenait séculière, moins elle avait droit à l'empire, car elle ne pouvait le réclamer que comme organe de l'esprit. La papauté essaya de rendre au clergé son caractère spirituel en lui imposant le célibat. Ce fut l'œuvre de Grégoire VII. On le voit : l'avénement de la papauté était providentiel. Il fut préparé, pendant l'époque barbare, par ceux-là mêmes dont les papes avaient la mission de faire l'éducation.

II

Ce sont les Barbares qui sauvèrent le christianisme que la décrépitude romaine infectait de sa décadence ; ce sont encore les Barbares qui sauvèrent la papauté et

qui la fondèrent pour ainsi dire. En vain, les évêques de Rome se disaient successeurs de saint Pierre, institués par Dieu même pour gouverner l'Église; sous le régime romain, cette prétention n'était encore qu'un germe qui demandait des circonstances favorables pour son développement. L'empire et la papauté étaient incompatibles; l'empereur prétendait être seul souverain, il ne pouvait accepter une autre souveraineté à côté ou au dessus de la sienne. Nous avons dit ce que l'Église devint sous le régime de Constantinople. Les Barbares vont briser les chaînes des papes et jeter les fondements de leur puissance. Il importe de le constater, pour qu'il soit bien prouvé que tout se passa selon le cours naturel des choses. L'histoire, ici comme partout, met à néant le prétendu droit divin.

Le premier effet de l'invasion fut d'affaiblir l'autorité des évêques de Rome. Il est vrai que les Barbares, et avant tout les Francs, respectaient et enrichissaient l'Église; mais ce fut l'aristocratie épiscopale qui en profita. Les peuples du Nord avaient trop peu le sentiment de l'unité pour se rattacher à un centre lointain et inconnu. Au sixième siècle, il y eut quelques rapports entre les papes et les rois francs. Ces relations font un singulier contraste avec les prétentions des ultramontains; car, au lieu de témoigner pour sa puissance, ils attestent sa faiblesse. Pélage, accusé d'hérésie par les évêques italiens, et craignant de voir les Gaules se tourner contre lui, adressa au roi Childebert une apologie conçue dans les termes les plus humbles : il y professe une entière soumission à l'autorité royale; il invoque

l'Écriture sainte qui dit que toute personne est soumise aux puissances établies. Ainsi un pape reconnaît qu'il est assujetti à la puissance souveraine, et les ultramontains soutiennent que de droit divin le moindre clerc est affranchi du pouvoir civil !

La papauté avait deux ennemis qui menaçaient son existence : les Lombards, qui ambitionnaient de faire de Rome la capitale de leur royaume, et les Grecs qui niaient la suprématie des successeurs de saint Pierre. Les Carlovingiens délivrèrent les papes de ce double danger. Toutefois la papauté n'acquit pas, dès le principe, la plénitude de sa puissance ; elle ne fit, en apparence, que changer de maître. Mais les maîtres nouveaux étaient les protecteurs de l'Église, et tout en se réservant l'empire sur les choses ecclésiastiques et religieuses, ils préparèrent le pouvoir des souverains pontifes. Quel était le vice essentiel de l'aristocratie épiscopale? Sa dépendance nécessaire, inévitable de l'autorité temporelle. Pour remplir sa mission, la papauté devait être indépendante ; or dans ces temps de violence, l'indépendance était au prix de la force; il fallait donc que les évêques de Rome devinssent les égaux des rois. Pépin et Charlemagne fondèrent la puissance des papes par leurs célèbres donations.

Le faux joue un rôle dans ces actes comme dans tous les titres sur lesquels s'appuie la domination de l'Église. Et les faussaires étaient si ignorants, si maladroits, qu'ils ont donné beau jeu aux ennemis de l'Église : « Pépin pouvait-il disposer, au profit du saint-siége, de villes sur lesquelles il n'avait ni droit ni prétention? Une pa-

reille donation ne ressemble-t-elle pas à la concession d'une île faite par don Quichotte à son écuyer Sancho Pança? La donation de Charlemagne est encore plus incroyable. Il fait cadeau au pape de la Sicile, de la Corse, de la Sardaigne qu'il ne possédait pas, et de Venise qui ne le reconnaissait pas pour empereur! » Telle est la critique que *Voltaire* fait de ces fameuses donations, et elle est victorieuse, en tant qu'elle porte sur les actes qui nous restent, car ces actes sont faux. Mais les donations mêmes sont véritables : elles sont mentionnées par des écrivains contemporains, et une foule de monuments certains les attestent ou les supposent. En l'absence des titres originaux, il est impossible de préciser les territoires qui furent cédés aux papes; il est plus difficile encore de déterminer les droits que Pepin et Charlemagne entendaient leur concéder. Ce qui est certain, en dépit des mensonges ultramontains, c'est qu'ils n'abandonnèrent point la souveraineté : des témoignages irrécusables prouvent que Charlemagne et ses successeurs exercèrent la puissance souveraine dans les villes et territoires qu'on appelle le patrimoine de saint Pierre. Il est probable que les donations furent une de ces concessions bénéficiaires si fréquentes au huitième et au neuvième siècle : c'était plus qu'une propriété privée, c'était moins que la souveraineté; mais de la propriété bénéficiaire à la souveraineté il n'y avait pas loin : les comtes et les bénéficiers devinrent souverains, les papes le devinrent au même titre.

Mais pour développer ces germes de puissance, il a fallu bien des siècles. Il y a plus; les Carlovingiens

ne songeaient pas à rendre la papauté indépendante. De fait, les évêques de Rome étaient placés sur la même ligne que les autres évêques; le roi confirmait l'élection des papes comme il confirmait celle des évêques. Quel démenti aux superbes prétentions des ultramontains ! Cependant le fait est authentique. Nous avons la formule du serment que les papes devaient prêter avant d'obtenir leur confirmation; nous avons les témoignages des historiens qui attestent que cette loi fut observée jusqu'à ce que la décadence de l'empire affranchît les papes de leur dépendance. Nous avons les instructions dans lesquelles l'empereur recommande aux papes la pureté des mœurs, l'observation des canons, la répression de la simonie. Nous avons les lettres des papes qui font aveu de leur soumission. Citons-les pour confondre les défenseurs aveugles du droit divin et de la liberté de l'Église.

Léon III écrivit à l'empereur : « Si nous avons fait quelque chose incomplétement, si, dans les affaires qui nous ont été soumises, nous n'avons pas suivi le sentier de la vraie loi, nous sommes prêts à le réformer d'après votre jugement et celui de vos commissaires. » Léon IV écrivit à Lothaire Ier : « Nous promettons de faire toujours tout ce qui est en notre pouvoir pour garder et observer inviolablement les capitulaires tant de vous que de vos prédécesseurs. Si, présentement ou dans la suite, quelqu'un ose vous dire que nous ne le faisons pas, ce ne pourra être qu'un imposteur. » Ces lettres impliquent que l'empereur était le juge des papes. En effet, Léon III se justifia par serment devant Charle-

magne, et le pape Pascal devant les envoyés de Louis le Débonnaire.

Que répondent les ultramontains à ces témoignages accablants? Gratien, le compilateur du droit canonique, falsifie la lettre de Léon IV, pour lui faire dire le contraire de ce qu'elle dit. Quant aux canonistes romains, ils traitent durement le pape qui écrivit l'humble lettre que nous venons de transcrire; ils vont jusqu'à l'accuser de lâcheté. Il a fallu qu'un jurisconsulte, peu ami de la cour de Rome, prît la défense de Léon, et rappelât aux ultramontains que le pape dont ils voudraient faire un lâche, défendit Rome contre les Sarrasins, à une époque où l'Italie entière tremblait devant ces redoutables pirates [1]. Les ultramontains ne se sont point contentés de ces fausses appréciations : ils ont altéré l'histoire pour l'accommoder à l'ambition immortelle des vicaires de celui qui naquit dans une crèche. L'histoire nous dit que sous les Carlovingiens les papes étaient dans une étroite dépendance de l'empereur. L'histoire a tort. Écoutons les défenseurs de la papauté.

D'abord, c'est à la papauté que les Carlovingiens doivent leur couronne. Qui ne connaît la fameuse ambassade de Pepin, maître du palais, à Zacharie, la réponse du pape et la déposition du dernier Mérovingien? Cette grande révolution s'accomplit, au dire des ultramontains, par l'autorité du souverain pontife. Nous répondrons avec *Bossuet :* « Le couronnement de Pepin

[1] Voyez les témoignages sur tout ce qui précède dans le tome V[e] de mes *Études*.

était une usurpation. Est-ce que le pape aurait reçu de Jésus-Christ le pouvoir de légitimer les abus de la force et la violation du droit? En réalité, la prétention des ultramontains repose sur une altération des faits. Pepin était déjà en possession du pouvoir, lorsqu'il s'adressa au saint-siége; il ne demanda pas au pape la déposition de Childéric, mais son avis sur le point de savoir lequel de lui ou du roi fainéant était le plus digne de la royauté. Les chroniqueurs transformèrent l'avis en ordre à une époque où l'Église dominait sur les princes [1]. » Est-ce que l'altération d'un fait historique peut devenir un titre pour la puissance pontificale? Ce titre-là doit être mis sur la même ligne que les fausses décrétales et la donation de Constantin.

Les papes ont toujours fait grand bruit de la translation de la dignité impériale dont ils investirent Charlemagne et ses successeurs. On conçoit que les ultramontains aiment à se prévaloir de cette preuve éclatante de la toute-puissance des souverains pontifes. L'intervention, l'initiative même de la papauté est établie. Faut-il en conclure que les papes ont le droit de disposer des royaumes? Sur le terrain du droit, la question ne peut pas même être agitée, Il faut laisser là le droit divin, pour s'en tenir aux raisons purement humaines qui légitiment les révolutions. Cette explication n'est pas du goût des défenseurs de l'Église. Afin de sauver leur chère liberté, ils ont recours à leur moyen habituel, l'altération des faits. Il prétendent que les empereurs

[1] *Bossuet*, Defensio declarationis, II, 34, 35.

grecs étant tombés dans l'hérésie, le pape les avait légitimement dépouillés de leur droit à l'empire. Or il se trouve que c'est sous le règne d'un empereur orthodoxe que Charlemagne fut couronné par Léon [1]!

Il y a encore une réponse plus péremptoire à faire aux prétentions ultramontaines. S'il était vrai que les papes eussent disposé des royaumes et des empires au huitième siècle, il devrait y avoir dans leurs écrits une trace de cette superbe ambition. Les Grégoire et les Innocent ne cachaient guère leur dédain pour les rois qu'ils déposaient au nom de leur droit divin. En est-il de même des papes du neuvième siècle ? Nicolas, pontife d'un caractère altier, eut des démêlés avec Lothaire. Adrien, qui aimait à lancer les foudres de l'Église, lutta contre Charles le Chauve. Déposèrent-ils les princes et délièrent-ils les sujets de leur serment de fidélité? Ils n'y songèrent pas même. Et les rois pliaient-ils comme Henri IV devant Grégoire VII ? Nous avons une réponse authentique à cette question : c'est une lettre de Charles le Chauve à Adrien. Le pape soutenait que la déposition d'un évêque par un concile était nulle, parce que l'accusé en avait appelé au saint-siége ; il demanda que l'évêque déposé vînt à Rome pour y être jugé. Voilà une affaire ecclésiastique, où le pouvoir spirituel paraît seul en cause. Écoutons la réponse de Charles le Chauve à Adrien :

« Vous nous écrivez des lettres inconvenantes qui déshonorent la puissance royale; vous nous envoyez des

[1] *Bossuet*, Defensio declarationis, II, 38.

ordres qui conviennent peu à la modestie d'un évêque; vous nous accablez d'injures et d'outrages. Il est temps de vous apprendre que, quoique sujet aux passions humaines, nous conservons le sentiment de la dignité royale qui nous a été transmise par nos ancêtres. Vous dites : *Nous voulons et nous ordonnons qu'Hincmar de Laon vienne à Rome devant nous et appuyé de votre puissance.* Nous admirons où l'auteur de cette lettre a trouvé qu'un roi, obligé à corriger les méchants et à venger les crimes, doive envoyer à Rome un coupable condamné selon les règles. Nous autres rois de France, nés de race royale, nous n'avons pas passé jusqu'ici pour les lieutenants des évêques, mais pour les seigneurs de la terre. Dieu a établi les rois et les empereurs pour commander et non pour être les serviteurs des papes. Si vous feuilletez les registres de vos prédécesseurs, vous trouverez qu'ils n'ont point écrit aux nôtres, comme vous venez de nous écrire. Je vous prie de ne plus m'adresser de telles lettres, afin que nous puissions toujours vous rendre le respect qui vous est dû [1]. »

Adrien lança-t-il ses foudres contre le téméraire qui lui tenait ce langage peu respectueux? Le pape fit une réponse humble et flatteuse au roi Charles. Il est donc bien certain qu'au neuvième siècle les papes ne songeaient pas encore à exercer un pouvoir temporel. Cependant il n'est pas exact de dire, comme font les gallicans, que la papauté se soit renfermée jusqu'à Grégoire VII dans les bornes d'un pouvoir purement

[1] *Hincmar*. Op., t. II, pag. 701-716.

spirituel. *Voltaire* a déjà remarqué, avec son admirable bon sens, que l'avénement des Carlovingiens était, à la vérité, un acte de violence, mais que, dans l'opinion des peuples, un successeur de saint Pierre avait plus de droit qu'un autre de légitimer une usurpation. Nous en disons autant du couronnement de Charlemagne comme empereur d'Occident. Ces faits attestent certainement que la papauté jouissait d'une grande autorité, et que son influence s'étendait sur les rois et sur les peuples. Ce sont les idées qui gouvernent le monde. Quelle idée se faisait-on, à la veille du moyen âge, de la puissance pontificale?

Dans un poème sur l'entrevue du pape Léon et de Charlemagne, par un témoin oculaire, on prodigue à l'évêque de Rome les titres les plus pompeux : « Il est le premier pasteur de l'univers, la lumière des peuples; c'est à lui à ordonner ce qu'il veut, c'est à nous à obéir à ses ordres [1]. » Les esprits les plus élevés partageaient ces sentiments. Dans une lettre à Charlemagne, *Alcuin* expose une théorie qui se rapproche de celle du moyen âge sur la papauté et l'empire : « Il y a, dit-il, dans le monde trois personnes d'un rang suprême, le pape, l'empereur de Constantinople et le roi des Francs. » Alcuin reconnait le premier rang au vicaire apostolique, qui occupe le siége du prince des apôtres [2]. Les papes avaient conscience de leur grandeur. Depuis Léon IV, ils ne donnèrent plus de titre de seigneur aux rois, et ils

[1] *Bouquet*, Recueil des historiens, t. V, pag. 397, 395.
[2] *Alcuin*, Epist. 80. La lettre est écrite en 769.

placent le nom du saint-siége en première ligne dans leurs lettres [1]. Le temps approche où Grégoire VII dira : « Le pape seul a un nom dans le monde. »

[1] *Planck*, Kirchliche Gesellschaftsverfassung, t. III, pag. 29.

LIVRE II

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT AU MOYEN AGE

CHAPITRE I

LE DROIT DIVIN DE L'ÉGLISE ET LES FAUX

---

§ 1. — Le droit divin.

I

Nous entrons dans l'époque où l'Église domine sur l'État. Cette domination anéantit tout ensemble l'indépendance de l'État et sa souveraineté intérieure. En vain les écrivains catholiques se récrient contre cette accusation, en soutenant que l'Églis en'a jamais demandé que sa *liberté*. Il faut voir ce que les mots veulent dire dans le langage clérical. Si le mot de *liberté* n'a pas été imaginé pour tromper les simples, il est certain du moins qu'il trompe, en ce sens que ce que l'Église appelle *liberté* est une vraie *domination*. Au moyen

âge, la chose est claire comme le jour, et on ne le peut nier qu'en niant l'évidence.

Nous disons que l'indépendance de l'État est détruite par les prétentions de l'Église. Quand les papes déposent les rois et délient leurs sujets du serment de fidélité, n'est-ce pas une dérision de prétendre que les rois sont souverains? Les défenseurs modernes de la papauté soutiennent que la déposition de Henri IV par Grégoire VII n'était qu'une conséquence de l'excommunication; et qui oserait contester au chef de l'Église le droit de séparer du corps des fidèles un roi aussi bien qu'un serf? Cette défense est en opposition avec les actes mêmes de Grégoire. A Canosse, il relève Henri IV de l'excommunication, et, néanmoins, l'empereur reste déposé. Les formules de la déposition attestent que Grégoire entendait exercer un pouvoir absolu sur les princes. Ses partisans disaient ouvertement que le pape avait sur les rois la même autorité que sur les évêques. Voilà bien une *domination,* ou les mots n'ont plus de sens. Néanmoins, Grégoire proteste dans ses lettres qu'il ne combat que pour la *liberté de l'Église* [1]. Donc, la *liberté de l'Église,* c'est la servitude des rois. La royauté subsiste à côté de l'Église, mais elle perd ce qui fait son essence, l'indépendance; elle est l'instrument de l'Église. Si l'État est dans la dépendance de la papauté, il est impossible qu'il soit souverain, car une souveraineté qui est dépendante d'un pouvoir supérieur est un non-sens.

De fait, les droits que l'Église revendique, et qu'elle

[1] *Gregor.* Epist. IX, 3.

appelle aussi sa *liberté*, la mettent en dehors et au dessus de l'État, et partant ils brisent la souveraineté et l'anéantissent. L'Église possède une partie du sol, et si l'on avait écouté ses ardentes exhortations, elle l'aurait possédé tout entier. Mais ce propriétaire réclame un singulier privilége; il prétend n'être soumis à aucune des charges qui pèsent sur la propriété. Voilà une grande partie du sol qui est soustraite au pouvoir de l'État, la souveraineté n'est donc plus entière : c'est dire qu'elle n'existe pas. Cette exemption des charges, l'Église l'appelle aussi sa *liberté*. La liberté de l'Église consiste donc à se soustraire à l'action de la puissance souveraine. Si elle revendique la liberté pour ses biens, à plus forte raison entend-elle que les personnes des clercs soient *libres* de toute action de l'État. Les conciles posent comme principe que les laïques n'ont aucun pouvoir de juger les oints du Seigneur; que leur devoir, au contraire, est d'obéir à l'Église [1]. Ainsi, la *liberté de l'Église* conduit à lui donner une juridiction sur les clercs et sur les laïques; or la juridiction est l'expression de la souveraineté, partant l'Église est souveraine. Elle l'est encore à un autre titre. L'Église réclame la dîme de tous les fruits; elle-même dit que les dîmes sont une reconnaissance de la souveraineté divine, c'est à dire de sa propre souveraineté; en effet, celui qui impose une contribution est souverain. Enfin, l'Église fait des lois auxquelles l'État est obligé de se soumettre. Que si, au contraire, l'État fait des lois qui violent la

[1] *Concil. Lambethense*, 1261 (*Mansi*, XXIII. 1061).

liberté ecclésiastique, elles sont frappées de nullité. Quel est le rôle de l'État, dans cet ordre d'idées? Les rois sont les patrons et les défenseurs de l'Église : ce qui veut bien dire que leur droit consiste dans un devoir. Écoutons ce que dit saint *Anselme :* « Les rois qui respectent l'Église et la glorifient seront glorifiés avec elle. Malheur à ceux qui traitent l'épouse de Jésus-Christ comme une esclave! ils seront exclus de l'héritage de l'époux. Dès ce monde, les princes qui défendent l'Église et fortifient son autorité, prospèrent; ceux qui la combattent périssent misérablement [1]. »

Nous savons maintenant ce que la *liberté de l'Église* signifie. De qui tient-elle cette liberté, cette *domination?* Les papes invoquent l'Écriture sainte, quand ils déposent les rois. Ils font mieux encore; si on les en croit, Dieu lui-même dépose les princes qu'ils frappent. C'est donc un droit divin qu'ils exercent [2]. Quant à la *liberté* que l'Église revendique contre l'État, les conciles la rapportent également à Dieu; or on sait que les conciles parlent sous l'inspiration du Saint-Esprit : « La liberté des clercs, disent-ils, et l'immunité de l'Église viennent directement de Dieu : ceux qui osent l'attaquer détruisent de fond en comble et extirpent la foi chrétienne [3]. »

[1] *S. Anselmus*, Epist. IV, 9, 13 (Op., pag. 429, 430).

[2] Voyez le tome VIe de mes Études sur la *Papauté et l'Empire.*

[3] *Mansi*, XXIII, 601; XXIV, 1875.

II

Les conciles affirment que la *liberté de l'Église* est d'institution divine. Ce témoignage suffit pour les fidèles convaincus que les conciles sont l'organe du Saint-Esprit. Il ne suffit point à l'historien, alors même qu'il se place sur le terrain du catholicisme traditionnel. Les gallicans sont catholiques; ce qui ne les empêche pas de scruter les fondements du pouvoir que la papauté a exercé au moyen âge, et leur conclusion est que ce prétendu droit est contraire à l'Écriture sainte et à la tradition. L'on peut généraliser la critique des gallicans, et affirmer que ce que l'Église appelle sa *liberté* est en opposition avec les livres saints et avec la tradition des premiers siècles. Tout ce qui est domination est incompatible avec l'esprit évangélique. Jésus-Christ n'a revendiqué qu'une seule liberté, celle de la conscience; et c'est précisément celle-là que l'Église du moyen âge poursuivait par le fer et par le feu. Quant à déposer les rois, ou à annuler leurs lois, ou à exercer une juridiction sur les clercs et les laïques, ou à percevoir des dîmes, ou à posséder des biens, en réclamant l'immunité des charges, certainement le Christ était loin de se douter qu'une Église, dite chrétienne, s'autoriserait de son nom pour se mettre en dehors et au dessus de l'État, alors que lui avait dit qu'il fallait rendre à César ce qui est à César, alors que lui ignorait la distinction des clercs et des laïques, alors que lui ne voulut rien posséder, pas même une pierre pour y reposer sa tête, alors que

lui refusa toute espèce de pouvoir, même celui d'arbitre. Pour trouver, dans l'Écriture, des titres qui légitiment les prétentions de l'Église, il a fallu recourir à une interprétation tellement arbitraire, tellement saugrenue, qu'il suffit de l'exposer pour couvrir de ridicule le prétendu droit divin et ses défenseurs.

A défaut de l'Écriture, la tradition seule peut légitimer le pouvoir ou la liberté que l'Église réclame à titre de droit divin. Tout ce qui est nouveau est, par cela même, convaincu d'erreur, au point de vue de la doctrine catholique. Que l'on produise donc une tradition constante attestant que l'Église a déposé les empereurs qui violaient sa liberté, qu'elle possédait des biens, tout en étant affranchie des charges qui les grèvent, que le clergé était affranchi de la juridiction civile, et exerçait lui-même un pouvoir judiciaire sur les clercs et les laïques, enfin, que l'Église percevait un impôt, sous le nom de dîme, et à titre de droit divin. Nous avons exposé les faits, et nous savons qu'ils sont en tous points contraires aux prétentions de l'Église. Comment construire une tradition avec des autorités qui témoignent contre les prétentions du clergé? Au moyen âge, grâce à l'ignorance générale, les papes niaient hardiment les faits qu'on leur opposait. Grégoire VII n'hésite pas à affirmer que jamais les rois n'ont eu le droit d'intervenir dans l'élection des papes, bien que cette intervention soit constatée par les actes mêmes conservés dans les archives de la cour de Rome. Au quatorzième siècle, Jean XXII fit appel à l'histoire, tellement il était convaincu que jamais pape n'avait été institué par un

empereur[1]. Les papes étaient-ils de bonne foi? Nous voulons bien le croire; mais alors il faut dire que leur ignorance était extrême, et nous arrivons à cette conclusion que l'erreur, fruit de l'ignorance, est le seul titre que l'Église puisse alléguer pour y appuyer son droit divin.

Mais le temps arriva où l'excuse de l'ignorance ne pouvait plus être invoquée par l'Église : Bellarmin et Baronius vivaient à une époque où la science historique avait démontré l'erreur dans laquelle versaient les grands papes du moyen âge. Cela ne les empêcha point de maintenir leurs prétentions, en prenant appui sur la tradition. Il leur fallait une tradition à tout prix; ils donnèrent la torture aux faits, ils firent des suppositions imaginaires et transformèrent ces suppositions en témoignages réels. C'était renouveler l'œuvre de ceux qui, au moyen âge, fabriquèrent les fausses décrétales, la fausse donation de Constantin, et toutes les altérations, toutes les falsifications qui abondent dans l'histoire ecclésiastique. Dans les ténèbres du moyen âge, l'on fabriquait des faux matériels ; quand la renaissance des lettres ne permit plus le métier de faussaire, les défenseurs de l'Église s'ingénièrent à travestir l'histoire, en lui faisant dire le contraire de ce qu'elle dit : c'est un faux moral qui est tout aussi criminel que le faux matériel, car l'intention de tromper est la même. Nous objectera-t-on que Dieu seul connaît les intentions, et que la bonne foi est possible? Nous répondrons qu'elle

[1] *Baron.*, ad a. 1046, nº 20; — *Rymer*, *Fœdera*, II, 2, 721.

ne l'est qu'en admettant un incroyable aveuglement chez des hommes aussi savants. En définitive, les titres que l'on allègue en faveur du droit divin de l'Église sont de faux titres. En supposant même une bonne foi difficile à admettre, ils sont viciés par l'ignorance ou par la superstition. Voilà les bases sur lesquelles on a élevé l'édifice du droit divin de l'Église !

III

Si le droit divin de l'Église est un mensonge fondé sur un faux, est-ce à dire que sa *liberté* ou sa *domination* n'ait pas d'autre raison d'être? Constatons, d'abord, en quel sens il est vrai de dire que l'Église a régné au moyen âge. Sa supériorité comme pouvoir spirituel était reconnue même par les empereurs. Henri IV conteste au pape le pouvoir de le déposer, mais il ajoute cette restriction : *à moins que je n'abandonne la foi* [1]. Or à qui est-ce à juger si un roi déserte la foi? A l'Église. C'est donc l'Église qui est la vraie souveraine des rois. Frédéric II, le plus puissant, le moins chrétien des princes du moyen âge, accepte et reproduit la fameuse comparaison du soleil et de la lune, comme image des rapports qui existent entre l'empereur et le pape. Il va plus loin; il se soumet à la décision d'un concile; il avoue que, s'il est convaincu d'hérésie, il mérite d'être déposé. Le baronnage français ne prend parti pour Frédéric II que sous la condition qu'il soit resté fidèle

[1] *Mansi*, XX, 472; « Nisi a fide exorbitaverim. »

à la foi du Christ[1]. Il est donc bien entendu, au moyen âge, que la condition essentielle pour être roi c'est d'être chrétien, ce qui revient à subordonner l'État à l'Église.

Mais les rois, tout en acceptant le principe de la supériorité de l'Église, n'admettaient pas les conséquences que les papes en tiraient. Ils entendaient rester souverains. C'était une contradiction, mais c'était aussi un sentiment juste de leur droit, pour mieux dire, du droit des nations dont ils étaient les organes. De là leur opposition contre les prétentions de la papauté. Il faut ajouter que, si l'Église l'emporta dans la lutte avec l'empire, c'est qu'elle avait pour auxiliaires soit les princes, soit les peuples. Grégoire VII n'aurait pas déposé Henri IV, si ce malheureux roi n'avait soulevé contre lui les princes de l'empire et les Saxons. Plus tard, la papauté prit appui sur les cités italiennes et leur esprit de liberté, pour combattre les Hohenstaufen. Bien que victorieuse, elle n'obtint pas la domination. Dès que les nations eurent conscience de leur indépendance, elles s'affranchirent du joug de Rome. On se sert donc d'une expression impropre, quand on dit que la papauté régna sur les rois au moyen âge : ce n'était, en réalité, qu'une lutte pour la souveraineté, et l'issue fut fatale aux papes.

Il faut aussi entendre avec réserve cette autre proposition, que l'Église domina sur l'État dans l'intérieur des divers royaumes. A partir du dixième siècle, la féoda-

[1] Voyez le tome VI[e] de mes Etudes sur la *Papauté et l'Empire.*

lité remplace pour ainsi dire la royauté ; s'il y a encore des rois, en France, leur puissance est si petite, que les chroniqueurs les appellent des roitelets. Tout baron est roi dans sa baronnie. C'est dire que le pouvoir souverain est morcelé à l'infini ; en ce sens, il n'y a plus de souveraineté, car il est contraire à l'essence de la puissance souveraine d'être divisée. C'est grâce à cet affaiblissement de l'État que l'Église fit valoir son droit divin, sa *liberté*. C'était pour elle une question d'existence, en même temps qu'une condition pour remplir sa mission. Que serait devenue l'Église, si elle avait été soumise aux mille et une vassalités féodales? Elle aurait péri, ou du moins elle aurait été tellement affaiblie, tellement dépendante, qu'elle n'aurait pu exercer son ministère de pouvoir spirituel, éducateur. L'Église conquit sa *liberté* par la force d'unité qui lui est inhérente, et, l'État disparaissant, elle occupa le pouvoir vacant. Voilà pourquoi l'Église est puissance judiciaire au moyen âge : c'est la marque de sa souveraineté.

La féodalité fut attaquée par les communes et par les rois aidés des légistes. Imbus du principe de la toute-puissance de l'État, les légistes combattirent à outrance et le pouvoir des vassaux et le pouvoir de l'Église. Cette lutte intérieure pour la souveraineté dura pendant des siècles. En France, elle ne se termina qu'en 89; ailleurs elle dure encore. C'est que les rois n'étaient pas des organes fidèles des nations. Leur orgueil princier les portait, il est vrai, à maintenir leur indépendance contre les entreprises de la cour de Rome. Mais dans l'intérieur de leurs royaumes, ils se faisaient volontiers

les alliés de l'Église, pour appuyer leur pouvoir sur l'influence de la religion. Cette alliance du trône et de l'autel ne nuisait guère aux rois et elle profitait à l'Église. Toutefois, en tant que la liberté de l'Église portait ombrage à la puissance royale, les princes n'eurent garde de prendre parti pour un rival; ils laissèrent faire les légistes, et ceux-ci travaillèrent avec tant de zèle, que le pouvoir ecclésiastique finit par ne plus être qu'un mot. En définitive, la domination de l'Église en face de l'État ne fut aussi qu'une lutte; l'Église l'emporta tant que l'État était morcelé par le régime féodal. Dès que l'État fut reconstitué, l'Église perdit insensiblement tous ses droits.

IV

L'Église rapporte sa liberté à Dieu; tous ses droits sont des droits divins. Si l'on entend le droit divin dans le sens de l'Église, il faut dire que c'est une usurpation fondée sur un mensonge et sur de faux titres. Mais il y a une autre manifestation de la volonté de Dieu, ce sont les circonstances historiques à raison desquelles l'Église a été appelée à intervenir dans le gouvernement des sociétés. Ce droit divin, nous l'invoquons pour elle et aussi contre elle. La lutte du sacerdoce et de l'empire était à certains égards, comme le dit Grégoire VII, une lutte pour la liberté de l'Église. Sous les Barbares, l'épiscopat avait été fatalement entraîné à se mêler à l'aristocratie guerrière, à en prendre les mœurs, les passions et les vices. Sans la violente réaction de

Grégoire VII, le clergé se serait entièrement sécularisé, ce qui, sous le régime de la féodalité, aurait conduit à faire de l'Église un établissement féodal. C'eût été la mort de l'Église, comme le prouve l'état de décadence et de dissolution où elle se trouvait au onzième siècle. Grégoire VII, en imposant le célibat au clergé, et en l'affranchissant, autant que la chose était possible, des liens de la vassalité, sauva l'Église, et par suite le christianisme et la civilisation. Voilà un titre à la *liberté* qui vaut mieux que la donation de Constantin et les fausses décrétales. Pourquoi donc l'Église ne s'en contente-t-elle pas? C'est qu'elle voudrait éterniser sa liberté, c'est à dire perpétuer sa domination. Contre cette prétention nous invoquons le même droit divin que nous venons d'invoquer en sa faveur. Si la liberté, si la domination de l'Église est légitime en face d'une société barbare, elle cesse de l'être quand la société n'est plus barbare, quand elle a autant de moralité, autant d'intelligence que l'Église. L'Église rentre alors dans la société générale; il ne peut plus être question de lui subordonner les rois et les peuples; c'est au contraire aux nations que la puissance souveraine appartient sans partage.

Il en est de même des droits que l'Église revendique dans l'intérieur des États. Pour l'historien, il est plus qu'évident que le prétendu droit divin de l'Église et les priviléges qui en résultent ont été le produit de circonstances accidentelles. La barbarie du moyen âge a donné du relief à la science relative des clercs, et leur supériorité intellectuelle les appela à dominer sur les peuples.

Après tout, l'Église faisait un meilleur usage de ses biens que la société laïque; les moines défrichèrent l'Europe, et leur charité fut le seul appui des pauvres pendant les longs siècles qu'on a appelés siècles de fer. Les immunités du clergé le mettaient à l'abri, et encore imparfaitement, de la violence et de la spoliation. Trop souvent le droit de la société laïque était le règne de la force; l'Église ne pouvait consentir à se soumettre à l'empire d'une juridiction où le combat judiciaire tenait lieu de procédure.

Les circonstances historiques justifiaient donc les priviléges de l'Église. Mais l'état social changea, et l'Église maintint ses prétentions, alors qu'elles n'avaient plus de raison d'être. La société laïque, devenue commerçante et industrielle, était plus capable d'exploiter le sol que l'Église, tombée dans le relâchement et l'oisiveté par suite de ses richesses. L'État, sorti de l'anarchie féodale, avait droit à une partie des revenus des propriétaires pour subvenir aux besoins nouveaux que lui donnait sa mission; il n'y avait plus aucun motif d'exempter des charges communes les biens de l'Église, puisque les clercs profitaient de la protection de l'État aussi bien que les laïques. Enfin, dans les tribunaux séculiers, la violence fit place au droit, tandis que l'impunité, la fiscalité, la vénalité et tous les désordres envahirent les tribunaux de l'Église, incapable d'exercer un pouvoir qui était incompatible avec sa mission spirituelle. La société laïque était donc en droit de reprendre la souveraineté que les circonstances avaient pendant quelques siècles donnée à la société religieuse.

Le droit divin est une usurpation, et l'usurpation tournera contre l'usurpateur. L'Église a invoqué le droit divin pour légitimer toutes ses prétentions : c'est par droit divin qu'elle possède le sol, tout en étant exemptée des charges que cette possession entraîne : c'est par droit divin qu'elle impose les dîmes : c'est par droit divin qu'elle exerce une grande partie de la juridiction. L'Église ne peut pas renoncer à ce qui est de droit divin ; aussi n'y renonce-t-elle pas. Là où elle en a la puissance, elle revendique ses anciens priviléges ; là où elle ne le peut, elle recourt aux distinctions et aux subtilités pour s'accommoder aux circonstances, mais en maintenant par une restriction mentale toutes ses prétentions. C'est se mettre en opposition complète avec l'état de la société moderne, c'est se suicider en se rendant impossible.

§ 2. Les fausses décrétales et la falsification des lois.

Dans la première moitié du IXe siècle parut, sous le nom de saint Isidore, la collection dite des *fausses décrétales* [1]. Elle a reçu ce nom parce qu'elle contient une multitude de pièces évidemment fabriquées. Le faux est palpable et si grossier, qu'il a fallu l'ignorance du moyen âge pour s'y tromper. Dans les lettres attribuées aux papes des trois premiers siècles, on cite la traduction de la Bible connue sous le nom de *Vulgate*, telle qu'elle fut

[1] Voyez les témoignages sur ce qui va suivre dans le tome Ve de mes *Études*, pag. 408-412.

revue et corrigée au IVe siècle par saint Jérôme. Elles sont remplies de divers passages de saint Léon, de saint Grégoire et d'autres écrivains qui ont vécu plusieurs siècles après les papes qui les citent. Chose singulière! les papes des premiers siècles écrivent le latin barbare du neuvième, ils font mille allusions à la condition de l'Église dans la décadence de l'empire carlovingien, et ils ne disent pas un mot de l'état des choses dans les temps où on les suppose écrites, pas un mot des hérésies qui déchiraient l'Église à cette époque. Il est inutile d'insister; la falsification est évidente, et personne ne la révoque plus en doute.

Qui est l'auteur du faux, et quel était son but? L'on ne sait qui est le faussaire. Comme les *fausses décrétales* tendent à rendre l'Église indépendante de l'État et à faire du pape le chef de l'Église, les protestants ont supposé que c'est la cour de Rome qui est coupable de la falsification, et cette imputation a trouvé de l'écho jusque dans le sein de l'Église catholique. Aujourd'hui cette opinion est à peu près abandonnée. Les *fausses décrétales* furent fabriquées dans l'empire carlovingien. Elles avaient pour but direct de garantir l'indépendance de l'Église; or, dans l'état où se trouvait l'Église au IXe siècle, il n'y avait qu'un moyen de lui assurer la liberté d'action qui lui était nécessaire : il fallait l'affranchir des liens qui l'enchaînaient à la société laïque, ce qui ne se pouvait faire qu'en la soumettant directement au pape.

Toujours est-il que, pour atteindre ce but, le faussaire exalte la papauté, dans laquelle il veut concentrer toute la force du pouvoir religieux : « Rome, disent les

fausses décrétales, est le fondement et le type des Églises; toutes ont leur principe en elle, car saint Pierre est le prince des apôtres; l'Église de Rome est donc la première des Églises, elle en est la tête; ce que la tête a décrété, les membres le doivent suivre. » Le pape est « l'évêque de l'Église universelle; il réunit en lui tous les pouvoirs; il donne des lois à l'Église; aucun concile ne peut être tenu sans son autorité, aucun évêque ne peut être déposé sans son approbation; toutes les causes majeures doivent être portées devant son tribunal. » Le faussaire ne songea pas uniquement aux intérêts de la papauté. Il voulait avant tout relever la puissance de l'Église : il est inépuisable, quand il s'agit de la dignité des clercs et de leur supériorité sur les laïques.

Cela suffit pour marquer l'importance des *fausses décrétales*. Les défenseurs modernes de l'Église, honteux de voir son autorité basée sur un faux, prétendent qu'elles n'ont exercé aucune influence sur le développement de la puissance ecclésiastique. Ils oublient que le faux fut exploité par les papes, par les évêques et par les clercs pendant tout le moyen âge; ils oublient que, lorsque les protestants découvrirent la fraude, les ultramontains firent l'impossible pour sauver ce précieux titre de la souveraineté pontificale et de la liberté de l'Église, et qu'ils ne l'abandonnèrent que lorsqu'il n'y eut plus aucun moyen de le soutenir. Si les *fausses décrétales* sont une œuvre si innocente, si inoffensive, pourquoi les hommes d'Église se sont-ils donné tant de peine pour en défendre l'authenticité? Quoi qu'ils disent, il y a un faux et un faux considérable, puisqu'il a pour objet de donner des

titres à la puissance pontificale et à la liberté de l'Église. Ce n'est pas le premier faux, ce ne fut point le dernier. Dès le cinquième siècle, dans ce qu'on appelle les beaux temps du christianisme, la cour de Rome falsifia les actes d'un concile. Dans le texte grec du concile de Chalcédoine, le pape est appelé le *très saint archevêque de la vieille Rome*. Dans les actes latins que Léon envoya à l'Église gallicane, on ajouta le titre si cher à l'ambition papale de *chef universel de l'Église*. La même falsification se trouve dans une lettre écrite par Léon à l'empereur [1]. Voilà les papes ou leurs légats pris en flagrant délit. Impossible d'endosser le faux à quelque obscur faussaire, en excusant les papes sur leur ignorance. C'est de Rome même que l'altération émane, et c'est dans l'intérêt de la puissance spirituelle des papes que le crime se commet, car crime il y a. L'on peut donc sans injustice imputer à la cour de Rome ou à sa complicité les falsifications pareilles qui ont été faites, soit dans les actes des conciles, soit dans les écrits des Pères de l'Église [2]. Qui ne sait que les faussaires romains trouvèrent moyen de transformer saint Cyprien, partisan décidé de l'égalité des évêques, en un partisan prononcé de la suprématie des papes? Il suffit pour cela d'une interpolation aussi innocente que celle des *fausses décrétales* [3].

Il y a un faussaire dont le nom est connu et qui n'en

[1] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. I, 2, § 94, note 72.
[2] *Id.*, *ibid.*, I, 2, § 117, note 15.
[3] *Id.*, *ibid.*, I, 1, § 68, note 10, et 1, 2, § 117, note 15.

jouit pas moins d'une grande autorité, c'est le moine *Gratien*, auteur de la compilation qui forme la première partie du *Corps de droit canonique*. Il puisa largement dans les *fausses décrétales;* après la réformation, il fallut bien faire son deuil de ces chères décrétales, mais il en coûta à l'orgueil romain. Chose remarquable! Malgré toutes les révisions, malgré la preuve palpable du faux, les correcteurs ultramontains conservèrent quelques débris du faux Isidore. Les *fausses décrétales* ne suffirent point au saint zèle du moine italien; il renchérit sur le faussaire du neuvième siècle. Cette accusation ne vient pas de nous, elle est de l'honnête *Fleury* : « Gratien, dit-il, pour étendre l'autorité du pape, soutint qu'il n'était pas soumis aux canons; ce qui implique que sa puissance est sans bornes. Où avait-il puisé cette monstrueuse maxime? Elle n'avait d'autre autorité que son affirmation; cela n'empêcha pas qu'elle ne devînt une vérité canonique. » *Gratien* avait aussi à cœur de consolider l'immunité du clergé. Il posa en principe que les clercs ne peuvent en aucun cas être jugés par les laïques. Comment prouve-t-il sa proposition? Par quatre fausses décrétales, appuyées d'une fausse loi de Constantin, laquelle est rapportée dans un faux capitulaire de Charlemagne. Ainsi, de bon compte, nous avons six faux! *Gratien*, dira-t-on, n'est coupable que d'ignorance. Soit! mais il y ajouta une septième falsification, et l'une des plus jolies, dont l'honneur ou l'infamie ne peut lui être disputée : il altéra si bien une Novelle de Justinien, qu'il lui fit dire précisément le contraire de ce qu'elle dit. Voilà encore une fois un faussaire en flagrant

délit [1]! Et les défenseurs de l'Église crient à la calomnie quand on l'accuse d'avoir toujours pratiqué cette honnête morale, que tous les moyens sont bons et licites, même le faux, quand il s'agit d'étendre sa puissance!

§ 3. La donation de Constantin.

Les *fausses décrétales* ne parlent pas du pouvoir sur le temporel que les ultramontains réclament pour l'Église; elles se bornent à revendiquer le pouvoir spirituel. Nous ne savons si le faussaire avait la conscience de son œuvre; ce qui est certain, c'est que le pouvoir spirituel est le plus solide fondement de l'ambition temporelle des papes. L'auteur des *fausses décrétales* jeta donc les bases de la future grandeur de la papauté et du clergé. Aussi, dès que le pouvoir spirituel de l'Église paraît établi par la fausse tradition des décrets d'Isidore, un autre faussaire se met à fabriquer la fameuse donation de Constantin, qui fut invoquée pendant tout le moyen âge comme le titre de la puissance temporelle du saint-siége. Mise par extrait dans le Décret de Gratien, elle figura ensuite dans le corps du droit canon, avec toute l'autorité attachée à un acte authentique.

Le faux Constantin déclare qu'il veut donner au successeur du prince des apôtres une plus grande autorité que la sienne : « Nous avons résolu de faire honorer la sacro-sainte Église romaine plus que notre puissance

[1] *Fleury*, Discours sur l'histoire ecclésiastique, IV, 6, 7; VIII, 6.

qui n'est que terrestre; nous lui attribuons toute la dignité, toute la gloire et toute la puissance impériale. » Suit la donation : « Nous donnons à Sylvestre et à ses successeurs notre palais de Latran; nous lui donnons notre diadème, notre couronne, notre mitre, tous les habits impériaux que nous portons. » Puis le faussaire répète sa thèse favorite : « Constantin veut que la dignité pontificale soit exaltée et glorifiée plus que la puissance impériale. Outre les titres, il donne aux successeurs de saint Pierre la ville de Rome, ainsi que toutes les provinces et cités d'Italie et des régions occidentales. » C'est parce que Constantin a abdiqué l'empire d'Occident en faveur du pape, qu'il transfère sa domination en Orient, et qu'il se bâtit une nouvelle capitale à Byzance: « car il n'est pas juste qu'un empereur terrestre ait un pouvoir quelconque là où l'empereur céleste a établi le chef de la religion chrétienne[1]. »

Voltaire dit que cette imposture est digne de Gille et de Pierrot; qu'elle prouve « l'excès de l'absurdité de ceux qui gouvernent les peuples, et l'excès de l'imbécillité des gouvernés. » Le faux, aussi sot que gigantesque, mérite cette flétrissure; mais ce qu'il faut flétrir surtout, c'est moins le ridicule que l'odieux d'un crime, qui vicie le christianisme dans son essence, et qui veut imposer au monde la pire des tyrannies. Jésus-Christ dit que son royaume n'est point de ce monde, et voilà les papes qui réclament tous les attributs, tous les honneurs, toute la puissance de la dignité impériale! Les ultramontains

[1] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, 1, § 20, note 21.

modernes se bornent à revendiquer pour le vicaire du Christ un pouvoir indirect sur le temporel. En vertu de la donation de Constantin, le pape serait tout ensemble roi et souverain pontife ; il réunirait dans sa main cette autorité monstrueuse qui appartenait aux Césars païens ! Qui a imaginé une pareille énormité ? Le nom du faussaire est inconnu, mais il est impossible qu'il n'appartienne point à la cour de Rome : c'est elle seule qui devait profiter du crime, c'est elle seule qui a pu le commettre. Cette grave accusation ne vient pas de nous ; nous ne faisons que répéter les paroles d'un archevêque : *De Marca* dit que la donation de Constantin a été forgée par ordre des papes. Le savant prélat appelle ce faux une fraude pieuse [1]. C'est le terme convenu. Le Code pénal, moins respectueux, range cette piété parmi les crimes.

Qui invoqua la donation de Constantin ? Les papes. Et dans quel but ? « Il est certain, dit Urbain II, en 1090, que toutes les îles sont devenues le patrimoine de saint Pierre par la libéralité de Constantin. » C'est en vertu de ce singulier titre que Grégoire VII se prétendit maître de la Corse et de la Sardaigne [2]. Dans les démêlés de Philippe le Bel avec Boniface VIII, les Romains se fondèrent sur la donation de Constantin, pour soutenir que « le souverain pontife était empereur et maître du monde, et qu'il pouvait établir et déposer les rois [3]. »

[1] *De Marca*, Concordia sacerdotii et imperii, lib. III. cap. XII.
[2] *Gieseler*, II, 2, § 47, note 9.
[3] *Joh. de Parrhisiis*, tractatus de potestate regia et papali, cap. XXII, dans *Goldast*, Monarchia Imperii romani.

Les casuistes ne se contentèrent pas de la libéralité de Constantin. Plus logiques que le faussaire, ils soutinrent hardiment que l'empereur n'avait rien pu donner au pape. En effet, le pape n'est-il pas de droit divin vicaire de celui qui est tout ensemble roi et prêtre? Constantin ne fit donc que restituer aux papes ce qui leur avait été injustement enlevé [1].

L'on croirait que cette œuvre de mensonge et de ténèbres a dû être répudiée par l'Église, quand les savants démontrèrent le faux avec la dernière évidence. Il n'en est rien. Les partisans de Rome défendirent le faux tant que cela fut humainement possible. Lorsque des preuves irréfutables les obligèrent à abandonner l'acte, il cherchèrent à sauver le fond. Peu importe, disaient les ultramontains, que l'acte soit faux, la chose n'en est pas moins réelle; Constantin a plutôt fait une restitution qu'une donation, car le monde entier appartient à Jésus-Christ et le pape est son vicaire [2]. C'était sauver une donation impossible par une plus grande impossibilité : la défense des ultramontains aboutit en effet à dire que le pape est non seulement seigneur de la terre, mais encore des mondes innombrables qui remplissent l'espace ! Qu'après cela les ultramontains de nos jours viennent dire que la donation de Constantin est une bagatelle, moins que rien, comme les fausses décrétales, l'histoire confond ces louangeurs d'un passé qu'ils ignorent ou qu'ils falsifient.

[1] *Aug. Triumphus*, Summa de potestate papæ quæst. 1.
[2] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, pag. 4, § 136, note s.

Qui le croirait? Encore au dix-septième siècle, un savant dominicain ayant prouvé que la donation de Constantin était fausse, les censeurs romains condamnèrent sa dissertation d'une manière absolue et sans aucune réserve [1]. Ainsi le faux est toujours soutenu à Rome comme étant la vérité! Et un beau matin on verra le pape se proclamer le maître du monde! Pour le coup, il y a lieu de crier à la bêtise humaine!

Chose singulière! L'Église se dit un établissement divin; elle rapporte son origine et ses droits à Dieu. Et il n'y a pas de puissance humaine qui se soit souillée de crimes comme cette prétendue puissance divine! Où est la royauté fondée sur des titres faux, altérés, corrompus? Tout, au contraire, dans lés prétentions de l'Église, est faux ou falsifié! Rien de plus naturel. Les institutions humaines n'ont pas besoin de faux titres; elles établissent leur origine et leurs droits par des témoignages ordinaires. Le droit divin, au contraire, est lui-même une imposture : il ne peut donc s'appuyer que sur le mensonge. Pour avoir voulu une puissance plus qu'humaine, l'Église a été poussée fatalement au crime; ne pouvant pas avoir de vrais titres pour prouver une prétention imaginaire, elle a dû s'en forger. Voilà comment il est arrivé qu'elle est devenue comme un atelier de faux. Ses miracles sont des faux, ses légendes sont des faux, ses saints sont pour une grande partie des

[2] *Natalis Alexander*, Historia ecclesiastica. La censure porte : « Tota dissertatio de Donatione Constantini, titulo et capite plectenda, stigmatizanda per singula. »

personnages fabriqués. L'Église prit si bien l'habitude du faux, qu'elle s'en servit même dans les affaires temporelles. Nous venons de signaler les faux gigantesques; nous pourrions faire un livre sur l'histoire des faux ecclésiastiques. Ce que nous avons dit suffit à notre but. Nous combattons le droit divin de l'Église. Quelle preuve plus évidente de l'inanité de ces superbes prétentions, que de voir l'Église obligée de recourir au crime pour se forger des titres? L'excuse même que l'on invoque pour les auteurs de ces falsifications témoigne contre l'Église. Nous voulons bien admettre que parmi les faussaires il y en ait eu qui croyaient de bonne foi à la sainteté du but qu'ils poursuivaient. Les faux qu'ils fabriquaient étaient une fraude pieuse, nous l'admettons. Mais que penser de la morale d'une Église qui ne recule devant aucun moyen, quelque illicite, quelque criminel qu'il soit, pour arriver à ses fins? Cette doctrine que l'on reproche aux jésuites est donc celle de l'Église : si elle ne l'a jamais formulée, elle a fait mieux, elle l'a pratiquée. Voilà un crime plus grand que celui de faux : l'Eglise, qui se dit seule capable d'enseigner la morale, enseigne par ses actes l'immoralité la plus dangereuse. Il n'y a qu'une seule excuse que l'on puisse plaider en sa faveur, c'est qu'elle n'avait pas la conscience du mal qu'elle faisait. La moralité est progressive : la conscience moderne est plus éclairée, plus délicate que ne l'était la conscience de l'Église au moyen âge. Mais cela encore prouve que l'Église est un établissement humain.

CHAPITRE II

LA LIBERTÉ DE L'ÉGLISE ET L'INDÉPENDANCE DES NATIONS

§ 1. Doctrine des papes.

I

Dès que l'on admet la distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, et que l'on reconnaît à l'Église le pouvoir spirituel, on est conduit nécessairement à lui attribuer la domination sur le pouvoir temporel : « Il est impossible de concevoir, dit *Bellarmin*, qu'il existe une puissance spirituelle qui n'ait également une autorité temporelle [1]. » La raison en est très simple. Pour parler le langage chrétien, le salut n'est-il pas la fin suprême

[1] *Bellarminus*, de Potestate summi pontificis in temporalibus, cap. v : « Negamus posse dare potestatem summam ecclesiasticam, sive spiritualem, quæ non habeat annexam potestatem temporalem aliquo modo.»

de l'humanité, à laquelle toutes les autres fins doivent être subordonnées [1]? Pour parler le langage moderne, l'Église, investie du pouvoir spirituel, est par cela même investie de la souveraineté; or, comme il ne peut y avoir qu'un souverain, l'Église est souveraine; les princes et les nations n'ont qu'une puissance dépendante, subordonnée à celle de l'Église. Cela est si vrai, qu'au moyen âge, où la doctrine du pouvoir spirituel était admise par toute la chrétienté, il n'y avait aucun doute sur la suprématie de l'Église. On ne discutait pas sur la suprématie pontificale, on ne se demandait pas si elle était directe ou indirecte; ces débats datent des temps modernes, d'une époque où la puissance spirituelle des papes était attaquée par les novateurs. Tant que la foi chrétienne dans la papauté fut entière, on comparait la puissance pontificale au soleil et la puissance temporelle à la lune : or qui songerait à contester la lumière du soleil ou à la mettre en parallèle avec les pâles rayons de la lune?

Les grands papes du moyen âge ignorent la distinction du pouvoir direct et du pouvoir indirect. Ils admettent à la vérité l'existence de la royauté, mais ils exercent sur elle une suprématie par droit divin : comme vicaires du Christ, ils ont action sur le temporel comme sur le spirituel. Écoutons Grégoire VII, le fondateur de la puissance pontificale. Sa doctrine est résumée dans les fameuses propositions dont on contesterait en vain l'au-

[1] *Bellarminus*, de Potestate summi pontificis in temporalibus, cap. III : « Necesse est ut spirituali potestati subjiciatur omnis secularis potestas. »

thenticité, car elles sont l'expression fidèle de sa pensée. On y lit : « Le nom du pape est unique dans le monde. Il peut déposer les empereurs, il peut délier les sujets de leur serment de fidélité [1]. » Dans ses lettres, le grand pape explique le fondement de l'autorité qu'il réclame : « Le siége de saint Pierre a le droit de lier et de délier les choses spirituelles; à bien plus forte raison a-t-il pouvoir sur les choses temporelles [2]. » On le voit, Grégoire ne considère pas le pouvoir temporel de l'Église comme une conséquence indirecte du pouvoir spirituel. Il dit : le pape a empire sur les choses célestes; qui peut le plus peut le moins; le pape a donc empire sur les choses temporelles. Rien ne limite le pouvoir du pape sur le temporel, il est absolu aussi bien que son pouvoir spirituel : « En donnant à saint Pierre le droit souverain de lier et de délier dans le ciel et sur la terre, Dieu n'a excepté personne, n'a rien soustrait à sa puissance; il lui a soumis toutes les principautés, toutes les dominations de l'univers [3]; il l'a établi prince sur les royaumes de ce monde [4]. » Le pape, comme successeur de saint Pierre, est donc le maître de la terre, il l'est par droit divin : *refuser d'obéir au siége apostolique, c'est se rendre coupable d'idolâtrie* [5]. Les princes qui osent mé-

[1] Dictatus papæ, 11, 12, 27 (*Mansi*, XX, 168).

[2] *Gregor*. Epist. IV, 26 : « Si enim cœlestia et spiritualia sedes beati Petri solvit et judicat, quanto magis terrena et secularia. »

[3] *Idem*. Epist. IV, 2; VII, 6.

[4] *Idem*. Epist. I, 63 : « Petrus apostolus, quem dominus Jesus-Christus, rex gloriæ, principem super regna mundi constituit. »

[5] *Idem*. Epist. IV, 23.

priser ses ordres sont déchus de plein droit de leur dignité [1].

Grégoire VII osa mettre sa superbe théorie en pratique, en déposant l'empereur d'Allemagne; il le fit en s'adressant à saint Pierre, le prince des apôtres : « Pour l'honneur et la défense de l'Église, de la part de Dieu tout-puissant, Père, Fils et Saint-Esprit, et par votre autorité, je défends à Henri, qui, par un orgueil inouï, s'est élevé contre votre Église, de gouverner le royaume teutonique et l'Italie; j'absous tous les chrétiens du serment qu'ils lui ont fait ou feront, et je défends à tous de le servir comme roi; car celui qui veut donner atteinte à l'autorité de votre Église mérite de perdre la dignité dont il est revêtu [2]... »

II

Les prétentions des papes au pouvoir temporel ont éloigné du saint-siége les rois jaloux de leur pouvoir et les peuples jaloux de leur indépendance. Désireux de ramener les esprits à l'unité catholique, les défenseurs du catholicisme cherchent à persuader que l'ambition de l'Église n'est qu'un vain épouvantail. A les entendre, jamais les papes n'ont songé à usurper le pouvoir temporel; ils n'ont prétendu qu'au pouvoir spirituel; s'ils ont exercé une action sur les choses temporelles, c'es

[1] *Gregor.* Epist. IV, 24 : « Reges a suis dignitatibus cadere, si præsumerent apostolicæ sedis decreta contemnere. »

[2] *Mansi*, XX, 468 (traduction de *Fleury*).

une action indirecte qui découle du pouvoir spirituel. Cette doctrine est en opposition ouverte avec les faits : c'est une de ces falsifications historiques auxquelles les ultramontains doivent recourir pour accommoder l'histoire à l'ambition de la papauté. Il suffit de rétablir les faits pour couvrir ces imprudents apologistes de confusion.

Nous venons d'entendre Grégoire VII. Après lui, c'est Innocent III, qui est le plus grand des papes. La lutte que Grégoire a commencée pour la réforme de l'Église et pour son indépendance a cessé ; l'empereur n'exerce plus le droit d'investiture. L'on ne peut donc pas dire qu'Innocent combatte pour la liberté de l'Église : ce qu'il veut, c'est la domination. Lui-même nous fera connaître ses sentiments sur la suprématie du pouvoir temporel, sur le droit de la papauté à l'empire du monde. « Le premier gouvernement du peuple de Dieu, dit-il, a été le régime sacerdotal. Ce régime est d'ordonnance divine ; Dieu dit à Moïse : « Tu prendras Aaron et ses fils, tu les sépareras des autres enfants d'Israël pour qu'ils me servent de prêtres. » Pourquoi le gouvernement sacerdotal établi par Moïse a-t-il fait place à la royauté? Dieu dit à Samuel : « Ton peuple demande un roi ; ce n'est pas toi qu'il rejette, c'est moi. » Si Dieu accorde aux Juifs leur demande, c'est dans sa colère ; la royauté est une punition [1]. Cette conception de l'Église et de l'État établit entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel la distance infinie qui sépare les œuvres

[1] *Innocent.* III, Registrum de negoti imperii, Epist. 18 (dans les lettres d'Innocent, édition de Baluze).

divines des erreurs humaines [1]. Aussi quelle différence l'Écriture sainte fait-elle entre le prêtre et le roi! « D'après le droit divin, les prêtres et les rois reçoivent l'onction, mais le prêtre la donne au roi; or celui qui donne l'onction est au dessus de celui qui la reçoit. Le Seigneur donne le nom de dieux aux prêtres et celui de princes aux rois. *Les princes ont pouvoir sur la terre, les prêtres ont pouvoir sur la terre et au ciel. Les rois ont action sur les corps, les prêtres sur les corps et sur les âmes.* »

Voilà pour l'essence des deux pouvoirs; les comparerons-nous pour l'étendue de leur autorité? « Chaque roi est établi sur un royaume; saint Pierre l'emporte sur tous par la plénitude de sa puissance, car il est le vicaire de Celui à qui appartiennent la terre, l'univers et tous ceux qui l'habitent [2]. » Pour montrer combien les successeurs de saint Pierre sont supérieurs aux rois, Innocent aime à comparer la papauté au soleil et l'empire à la lune. « Le Créateur a établi dans le firmament de l'Église universelle deux dignités : la plus considérable, la papauté, préside aux âmes, comme le soleil aux jours; la moindre, la royauté, préside aux corps, comme la lune aux nuits. La première l'emporte sur la seconde autant que le soleil l'emporte sur la lune. La lune reçoit sa lumière du soleil; elle est inférieure et pour la quantité

[1] *Innocent III*, Registrum de negotio imperii, Epist. 18 : « Sacerdotium institutum fuit per ordinationem divinam, regnum autem per extorsionem humanam. »

[2] *Id.*, *ibid.*

et pour la qualité, et pour la situation, et pour l'effet. De même la puissance royale emprunte à l'autorité des papes la splendeur de sa dignité [1]. Cette fameuse comparaison date de Grégoire VII; les canonistes, la prenant au pied de la lettre, se mirent à calculer de combien la papauté l'emporte sur l'empire; ils trouvèrent que le successeur de saint Pierre était 1,744 fois plus grand que l'empereur. Un publiciste français corrigea ce calcul, et dit que le pape était 6,645 fois et 7/8 plus grand que le maître de l'empire [2].

Cette comparaison hautaine, quelque ridicule qu'elle soit, était admise au moyen âge comme l'expression de la vérité; elle ne rend pas même toute la pensée d'Innocent III. Le pape dit et répète que le souverain pontife n'est pas le représentant d'un homme, qu'il est l'organe du vrai Dieu sur cette terre [3]. Devant la papauté élevée à cette hauteur, le pouvoir temporel disparaît et s'efface comme l'homme devant Dieu, comme le fini devant l'infini. La distinction des pouvoirs n'est plus que nominale: *Dieu a donné à saint Pierre la mission de gouverner non seulement l'Église universelle, mais le monde tout entier* [4]. Le Roi des rois, le Seigneur des dominations,

[1] *Innocent.* Epist. I, 401; — Epist. ad imperatorem Constantin. (*Gesta* Innocentii, cap. LXIII).

[2] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, 2, § 54, note *d*. — *Bodin*, de la république, livre I, ch. IX.

[3] *Innocent.* Epist. I, 335 : « Romanus pontifex non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris. » — Epist. I, 326 : « Non puri hominis, sed veri Dei vicarius appellatur. » — Cf. Registrum de negotiis imperii, Epist. 57.

[4] *Innocent.* Epist. II, 209.

Jésus-Christ, prêtre dans l'ordre de Melchisédech, a organisé la royauté et le sacerdoce de manière que la royauté soit sacerdotale, et que le sacerdoce soit royal; *il a mis à la tête de l'un et de l'autre, de la royauté et de l'Église, une seule personne, qui est son vicaire sur la terre.* « De même que toutes les créatures du ciel, de la terre et même des enfers plient le genou devant lui, de même tous doivent obéissance à son vicaire, afin qu'il n'y ait qu'un seul troupeau et un seul pasteur [1]. » Ces paroles, adressées à un roi, témoignent que c'est le pape qui est le roi des rois. En définitive, il n'y a qu'un souverain, le vicaire de Dieu.

III

Innocent III est le plus puissant, sinon le plus grand des papes. Bien que la papauté se prétende divine, elle est soumise à la loi qui régit toutes les choses humaines : le déclin est toujours près de la grandeur. Les papes qui suivent Innocent n'ont plus la majesté souveraine d'un organe de Dieu; ils ont la morgue et la hauteur insultante d'un prêtre qui use et abuse de son influence. Frédéric II, le grand empereur, reconnaissait aux successeurs de saint Pierre la plénitude du pouvoir spirituel, mais on ne lisait nulle part, dit-il, qu'une loi divine ou humaine leur eût donné le droit de juger les princes de la terre et de transférer les royaumes à leur gré [2]. La

[1] *Innocent.* Epist. XVI, 131.
[2] *Petri de Vineis* Epist. I, 3.

doctrine de Frédéric est celle que les catholiques soutiennent aujourd'hui, en apparence du moins; ils ne demandent, disent-ils, que le pouvoir spirituel. Écoutons la réponse foudroyante d'Innocent IV : « L'empereur nie que toutes les personnes, toutes les choses soient soumises au saint-siége. Ainsi celui qui jugera un jour les anges dans le ciel ne pourrait pas juger les choses de ce monde! Déjà, sous l'ancienne loi, les prêtres ont déposé des rois indignes; et le vicaire du Christ n'aurait pas le même pouvoir! Ceux-là se trompent qui croient que Constantin a le premier donné une puissance temporelle au pape. *Cette puissance lui a été conférée directement par Jésus-Christ, vrai prêtre et vrai roi dans l'ordre de Melchisédech.* JÉSUS-CHRIST A FONDÉ UNE DOMINATION A LA FOIS ROYALE ET SACERDOTALE; IL A DONNÉ A SAINT PIERRE L'EMPIRE DE LA TERRE ET DES CIEUX [1]. Avant Jésus-Christ, le pouvoir temporel manquait de principe; c'était une tyrannie sans règle ni mesure. Constantin remit sa puissance entre les mains de l'Église, et la reçut d'elle sanctifiée et légitimée. »

Voilà un langage qui est clair et franc. La question des rapports des deux puissances est nettement décidée. L'empereur reconnaît au pape la puissance spirituelle. Le pape ne se contente pas du spirituel, il revendique aussi le temporel, non comme une conséquence du pou-

[1] « *Non solum pontificalem sed regalem constituit principatum*, beato Petro ejusque successoribus *terreni simul ac cœlestis imperii* commissis habenis, quod in pluralitate clavium competenter innuitur. » (*Codex epistolaris vaticanus*, dans *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, t. IV, pag. 120.)

voir de lier et de délier, non comme une action indirecte, mais comme un droit direct, transmis par Jésus-Christ, roi et prêtre, à son vicaire. Si les rois existent, si leur autorité est légitime, c'est qu'ils la tiennent de la papauté: en dehors de cette concession, la royauté n'est que violence et tyrannie. C'est le vicaire de Dieu qui le décide ainsi, et il est infaillible. Que diront nos catholiques modernes de cette théorie? L'accepteront-ils? Alors ils annulent l'État et déclarent le catholicisme incompatible avec l'indépendance, que dis-je? avec l'existence même de l'État. Repousseront-ils les fières prétentions d'Innocent IV? Alors ils donnent un démenti au plus cher de leurs dogmes, à l'infaillibilité du vicaire de Dieu; et ce démenti ne frappe pas uniquement Innocent IV, il frappe les plus grands des papes, Innocent III et Grégoire VII. Il n'y a pas à épiloguer ni à distinguer ici; il faut ou renoncer à l'infaillibilité, c'est à dire abdiquer, ou il faut déclarer la guerre, et une guerre à mort à la souveraineté des nations.

IV

Nous pourrions nous arrêter ici, car les témoignages sont décisifs, accablants. Mais il y a chez les catholiques, dirons-nous, tant d'erreurs volontaires, ou tant d'aveuglement, qu'il nous faut insister et prouver que les exorbitantes prétentions des Grégoire et des Innocent restèrent celles de la papauté. Il y a des écrivains modérés qui voudraient représenter le moyen âge comme une

époque exceptionnelle; il y en a même qui disent que la papauté s'est démise volontairement de sa domination politique. Nous doutons que cette doctrine soit du goût des papes, même de ceux du dix-neuvième siècle, lesquels n'existent que par l'appui des baïonnettes étrangères. Ce qui est certain, c'est qu'elle est en opposition avec la vérité historique. Nous sommes au quatorzième siècle. L'empire est vaincu, anéanti. La papauté n'a plus rien à craindre des successeurs des Hohenstaufen. Elle a en face d'elle des rois, dont la puissance est encore faible, puisqu'ils ont à lutter avec la féodalité; cependant les prétentions des papes restent les mêmes. Elles deviennent même plus blessantes, car ce n'est plus un empereur ayant l'ambition de la monarchie universelle qui est en cause, ce sont les rois, organes des nations. Quelle est l'origine du fameux démêlé de Boniface VIII et de Philippe le Bel? Le pape convoqua les évêques français à Rome, à l'effet de prendre des mesures pour la réformation du royaume et du roi, pour la correction des abus passés et le bon gouvernement de l'État. Boniface notifia cette décision à Philippe dans la bulle, *Ausculta fili* : « Écoutez, mon fils, les paroles d'un père tendre... Dieu nous a constitué, bien qu'indigne, au dessus des rois et des royaumes, en nous imposant le joug de la servitude apostolique pour arracher, détruire et dissiper, pour édifier et planter en son nom... Gardez-vous donc de croire que vous n'ayez pas de supérieur et que vous ne soyez pas soumis au chef de la hiérarchie ecclésiastique. *Qui pense ainsi est un insensé, et qui le soutient opiniâtrement est un infidèle, séparé du troupeau du*

bon pasteur. Or l'affection que nous vous portons ne nous permet pas de dissimuler que vous opprimez vos sujets; de quoi nous vous avons souvent averti, sans que vous en ayez profité... Voulant pourvoir à votre salut et au bien d'un peuple qui nous est cher, nous avons appelé par devers nous les archevêques, les évêques, les abbés et les docteurs en théologie, pour traiter avec eux de la réformation de votre royaume. » Boniface ajoute que le roi pourra venir au concile ou s'y faire représenter; sinon, l'on procédera en son absence [1].

Convoquer un concile pour délibérer sur l'administration du royaume de France, appeler à ce concile le clergé français, citer le roi à comparaître pour rendre compte de son gouvernement, c'était s'établir juge et souverain des princes. Cependant, au sein du concile, le pape protesta qu'il n'avait pas entendu usurper le pouvoir du roi. La protestation était en contradiction avec les actes de Boniface; elle lui fut arrachée par l'attitude énergique de Philippe le Bel et de la nation française. Mais, tout en semblant céder, le pape maintint ses prétendus droits, et il les exprima avec la hauteur insultante qui lui est propre : « Si le roi ne se corrige pas, je suivrai l'exemple de mes prédécesseurs, qui ont déposé trois rois de France, et je le châtierai comme un petit garçon [2]. » Boniface formula sa doctrine dans la célèbre bulle

[1] *Du Puy*, Histoire du différend de Philippe le Bel et de Boniface, p. 48. — *Fleury*, Hist. eccl., XC, 7.

[2] *Du Puy*, *ibid.*: « Nos deponeremus regem ita sicut unum garcionem, » p. 77, ss.

Unam Sanctam [1], qui est comme l'Évangile des ultramontains :

« Nous croyons et confessons une Église sainte, catholique et apostolique, hors laquelle il n'y a point de salut. L'Église est unique; *c'est un seul corps, qui n'a qu'un chef, et non pas deux comme un monstre.* Ce seul chef est Jésus-Christ et saint Pierre, son vicaire, et le successeur de saint Pierre... *Nous apprenons par l'Évangile que, dans cette Église et sous sa puissance, sont deux glaives, le temporel et le spirituel : l'un doit être employé par l'Église et par la main du pontife;* L'AUTRE PAR L'ÉGLISE ET PAR LA MAIN DES ROIS ET DES GUERRIERS, SUR L'ORDRE ET LA PERMISSION DU PONTIFE. OR, IL FAUT QU'UN GLAIVE SOIT SOUMIS A L'AUTRE, QUE LA PUISSANCE TEMPORELLE SOIT SOUMISE A LA PUISSANCE SPIRITUELLE, *autrement elles ne seraient pas ordonnées, et elles doivent l'être,* comme le dit l'apôtre... SUIVANT LE TÉMOIGNAGE DE LA VÉRITÉ, LA PUISSANCE SPIRITUELLE DOIT INSTITUER LA TEMPORELLE, ET LA JUGER SI ELLE S'ÉGARE. *Nier que les princes soient soumis à l'Église, c'est admettre deux principes comme les manichéens.* » La conclusion de cette bulle est *qu'il est de nécessité de salut que toute créature humaine soit soumise au pape.*

Que devient, en présence de cette fière théorie, la protestation de Boniface, répétée par les ultramontains, que le pape n'entend pas usurper le pouvoir temporel des rois? C'est un jeu de mots, on pourrait presque dire une

[1] *Raynaldi* Annales eccl., a. 1302, § 13; — *Fleury*, Hist. eccl., XC, 18.

ironie. Ainsi, Boniface reconnaît aux princes l'*exercice* du pouvoir temporel, mais il en revendique le *droit* pour la papauté [1]. Qu'est-ce à dire? Les rois ne sont donc plus que les porte-glaive du souverain pontife. Ils tiennent leur autorité du pape, puisque les deux glaives appartiennent à saint Pierre, comme dit Boniface, et que c'est le pouvoir spirituel qui institue le pouvoir temporel; ils sont soumis au pape, puisque c'est l'Église qui leur commande de tirer le glaive ou de le laisser au fourreau; ils dépendent du pape, puisque c'est à lui à les juger, à les condamner, à les déposer. Que devient la distinction du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel? La distinction n'aurait de valeur que si les princes étaient indépendants dans leur sphère, comme l'Église l'est dans la sienne; mais alors ils seraient souverains, comme l'Église est souveraine, par suite il y aurait deux souverainetés. Boniface repousse cette théorie comme une hérésie manichéenne, et il a raison. Il n'y a qu'une souveraineté : en donnant au pape la plénitude du pouvoir spirituel, le moyen âge lui accordait par cela même la domination universelle. Faut-il demander encore à quoi se réduit le pouvoir des rois? Nous répondrons avec Bossuet que, dans la théorie de Boniface, qui est celle de la papauté, il ne reste aux princes qu'un vain titre; que, de fait, ils sont au service des papes et exécuteurs de leurs volontés [2].

[1] C'est la théorie soutenue au concile de Rome. Voyez le tome VI de mes *Études*.

[2] *Bossuet*, Defensio declarationis, III, 24.

Cette doctrine resta celle des papes jusqu'à la réformation, et nous verrons que la révolution religieuse qui leur enleva une moitié de la chrétienté, ne modifia en rien leurs prétentions. Organes d'une foi immuable, comment pourraient-ils changer? Ils ne s'aperçoivent pas qu'ils sont encore plus absurdes qu'immuables. Leur prétendu droit divin les conduit tout droit à l'abîme. Qui croirait que l'outrecuidance des papes a encore été dépassée par les canonistes? C'est une autre série de témoignages que nous allons invoquer contre l'Église. Que l'on ne dise pas que le moyen âge était une époque de ténèbres intellectuelles. Le douzième et le treizième siècles sont un premier éveil de la pensée humaine; ils ont vu naître de nobles intelligences, quoique obscurcies, si l'on veut, par une foi absolue, aveugle, dans le catholicisme. Il importe de constater que tous ceux qui sont nourris de la foi chrétienne aboutissent à reconnaître l'empire du monde au chef de la chrétienté.

§ 2. Doctrine des scolastiques et des canonistes.

I

Saint *Bernard* nous dira quelle idée la chrétienté se faisait du souverain pontife. S'adressant au pape Eugène, il dit : « Qu'êtes-vous? Quelle fonction remplissez-vous dans l'Église de Dieu? Vous êtes le grand-prêtre, le souverain pontife, vous êtes le prince des évêques, l'héritier des apôtres. Vous avez la primatie d'Abel, le gou-

vernement de Noé, le patriarcat d'Abraham, l'ordre de Melchisédech, la dignité d'Aaron, l'autorité de Moïse, la judicature de Samuel, le pouvoir de saint Pierre, l'onction du Christ. » Personne n'échappe à cette souveraineté : « Vous êtes le chef de toutes les brebis et de tous les pasteurs. Qui nous l'enseigne? Celui qui a dit : *Faites paître mes brebis*. Et de quelles brebis a-t-il voulu parler? des brebis de telle cité, de tel pays, de tel empire? Il dit : *mes brebis*, c'est à dire non seulement quelques-unes, mais toutes ensemble. » La puissance des papes s'étend sur les princes comme sur les sujets. C'est saint Bernard qui écrit ces paroles devenues célèbres : *Les deux glaives, le spirituel et le temporel, sont au service de l'Église. Mais l'un doit être mis hors du fourreau par l'Église, l'autre pour l'Église, celui-là par la main du prêtre, celui-ci par la main du guerrier, mais sur un signe du prêtre* [1].

L'Espagnol *Raymond de Pennafort* va tirer les conclusions qui découlent de ces superbes paroles : « Le pape peut excommunier et déposer les rois, quand ils dévient de la foi, et ils sont hors de la foi, non seulement quand ils sont hérétiques, mais aussi quand ils négligent de réprimer l'hérésie. Il y a plus, l'Église peut les déposer s'ils sont dissipés, s'ils ne s'occupent pas du gouvernement et de la justice, s'ils sont inutiles [2]. » Le mystique Hugues de Saint-Victor, Allemand de naissance, n'a pas d'autre opinion que le dominicain

[1] *S. Bernard*, de Consid., IV, 3.
[2] *Raymundi* Summa, lib. I, tit. de hæretis, § 7.

espagnol ; il reconnaît le même pouvoir à l'Église, et il le rapporte à sa source, la distinction du spirituel et du temporel : « Autant la vie spirituelle est plus sainte que la vie temporelle, autant la puissance spirituelle l'emporte sur la puissance séculière en honneur et en dignité. D'abord le pouvoir spirituel a le droit d'instituer la puissance temporelle ; ensuite il a le droit de juger les représentants de cette puissance, s'ils ne remplissent pas leur devoir. Quant au pouvoir spirituel, établi par Dieu, il ne peut être jugé que par Dieu [1].

Henri de Gand, le docteur *solennel*, un des esprits les plus indépendants du moyen âge, attribue également les deux glaives au pape : « Saint Pierre était, après le Christ, le premier chef de l'Église universelle, et Jésus-Christ lui donna deux clefs, lui confia deux glaives, de telle sorte qu'il lui remit le gouvernement de toute l'Église, tant pour le spirituel que pour le temporel [2]. » Les théologiens anglais, malgré les instincts d'indépendance de leur race, abondent dans le même sentiment ; ils sont dominés par le principe de l'unité : « Dieu lui-même, dit *Alexandre de Halès*, a voulu l'unité dans le gouvernement du monde, et c'est au pape qu'il a délégué le pouvoir souverain [3]. » Le pape est le roi des rois, d'après *Robert Holkot* [4]; il est l'arbitre suprême dans

[1] *Hugonis a S. Victore*, de Sacram., lib. II, pars II, cap. IV.

[2] *Henric. Gandav.* Quodlib.VI, quæst. 33;—*Huet,* Henri de Gand, pag. 168.

[3] *Alex. de Hales*, part. IV, quæst. 10.

[4] *Rob. Holkot.*, Liber sapientiæ, lect. 200 : « Hic est rex regum, cui omnes subsunt nationes et populi. »

toutes les contestations qui s'élèvent entre les princes. Il juge de la paix et de la guerre, dit *Baconthorp;* il peut déposer les rois pour cause d'injustice ou d'incapacité [1].

Il est inutile d'insister sur la doctrine des théologiens italiens ; ils sont ultramontains par naissance. Constatons seulement que *l'Ange de l'école,* saint *Thomas*, subordonne le pouvoir temporel au pouvoir spirituel, par la raison que c'est à l'âme à dominer le corps [2]. De là saint *Bonaventure* infère que l'Église peut, pour des motifs suffisants, déposer les rois et les empereurs. Quels sont ces motifs suffisants ? Les crimes des princes, la nécessité publique [3]. Au treizième siècle, le droit du pape de déposer les rois était si universellement reconnu, que l'on traitait d'insensés ceux qui s'avisaient de nier que les rois et les empereurs fussent soumis aux souverains pontifes [4].

Nous venons d'entendre les plus grands penseurs de l'Église : ils sont unanimes sur la souveraineté des papes. Les docteurs du moyen âge n'usent pas de distinctions ni de subterfuges ; au nom du spiritualisme chrétien, ils décident que les rois, organes du corps, sont subordonnés au pape, organe de l'âme. Cependant, à la fin du treizième siècle, la luttre entre Philippe le Bel et Boni-

[1] *Baconthorp*, Prolegom., sent. IV, quæst. 11.

[2] *Secunda secundæ*, quæst. 60, art. 6.

[3] *Bonavenura*, de Ecclesiæ hierarchiâ, pars II, cap. I.

[4] *Nic. de Curbio* (frère mineur et évêque d'Assise). Vita Innocentii (*Baluze*, Miscell., VII, 374), après avoir parlé de la déposition des empereurs par les papes, dit : « Quis ergo nisi mente captus ignorat potestatem imperatoris et regum pontificibus esse subjectam ? »

face éveilla des doutes sur la légitimité de la toute-puissance pontificale, et le pape lui-même, malgré son outrecuidance, fut obligé de protester qu'il n'entendait pas usurper la puissance des rois. Le pape, qui était légiste, aurait dû se rappeler qu'une protestation contraire au fait est sans valeur; cela n'empêche pas les catholiques de se prévaloir des vaines paroles de Boniface, pour faire accroire aux simples que les papes ne songent pas à envahir le pouvoir des princes. Un théologien, contemporain de Boniface, s'est chargé de détruire les dernières illusions qui pourraient rester sur le pouvoir monstrueux réclamé par les successeurs de saint Pierre : « Jésus-Christ était tout ensemble roi et prêtre; il a communiqué tous ses pouvoirs à saint Pierre; c'est donc avec raison que les papes sont appelés rois et pontifes. La puissance temporelle n'existe que par la puissance spirituelle, de même que le corps n'existe que par l'âme. Si Jésus-Christ a permis aux rois de régner de son vivant et à sa mort, c'est que son royaume n'était pas encore organisé. Dès que la chrétienté fut constituée, un miracle força Constantin à céder la domination du monde au pape, qui la possédait déjà de droit. *Depuis lors, les deux pouvoirs n'en font plus qu'un seul dans les mains du souverain pontife* [1]. »

[1] De Regimine principum, lib. III, cap. x, xvi. Cet ouvrage se trouve dans les œuvres de *saint Thomas :* les deux premiers livres sont seuls du grand docteur; les autres ont été écrits dans les dernières années du treizième siècle (*Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, 2 § 59, note *kk*).

II

Il était difficile aux papes, même les plus audacieux de proclamer les dernières conséquences qui découlent de leur souveraineté spirituelle, car ils devaient tenir compte de la rivalité jalouse des princes et de l'opposition tous les jours croissante des nations. Les casuistes ne sentaient pas ces entraves; libres dans leurs allures, ils développèrent, avec la rigueur brutale de la logique, la théorie de la toute-puissance pontificale. Écoutons les ultramontains du quatorzième siècle[1] : « Le pape, comme vicaire de Jésus-Christ, a la plénitude de la souveraineté. Toute puissance ordonnée par Dieu pour le gouvernement des fidèles, soit spirituelle, soit temporelle, lui appartient. Il est le principe et la fin de tout pouvoir. Il peut tout faire, même agir contre les lois qu'il porte. Son autorité est sans nombre, sans poids, sans mesure[2]. Un moine augustin pose la question, si l'on peut appeler du pape à Dieu ; il la décide négativement, par l'excellente raison, que la juridiction du pape se confond avec celle de Dieu[3]. Les théologiens se trouvaient sur la pente de l'idolâtrie ; ils s'y laissèrent entraîner. « Le pape, disent-ils, a droit aux mêmes honneurs que les saints et les anges ; il participe de l'honneur qui est rendu à la divi-

[1] Nous empruntons nos citations à l'excellent ouvrage de *Gieseler*,

[2] *Alvari Pelagii*, de Planctu Ecclesiæ, lib. I, cap. VIII.

[3] *Augustinus Triumphus*, summa de potestate eccles., quæst. VI, art. 1 : « Sententia papæ et setentia Dei una sententia est. »

nité [1]. » Il n'y avait plus qu'un pas à faire dans cette voie pour arriver au sacrilége : un canoniste le fit; il osa donner au pape le nom de Dieu [2]. « Le pape, dit un autre canoniste, a à peu près la même puissance que la Divinité [3]. »

Dans la conception du moyen âge, l'empereur était le chef temporel de la chrétienté, le maître du monde. Voyons ce que devient l'autorité impériale en présence du Dieu des canonistes : « Le monde entier ne forme qu'un seul empire; Jésus-Christ en est le souverain, le pape est son vicaire. La puissance de l'empereur n'est qu'une délégation de celle du pape. Il est le serviteur du pape, d'où la conséquence qu'il peut être nommé directement et déposé par lui; à plus forte raison, le pape peut-il juger et déposer les rois [4]. » Rien de plus logique. Les princes sont, dans la doctrine catholique, les organes d'un pouvoir inférieur, subordonné; ils sont les ministres du pouvoir spirituel. Or, n'est-ce pas à celui qui seul connaît la voie dans laquelle l'humanité doit marcher à choisir ses agents et à les mettre de côté s'il les trouve incapables ? De là suit encore que les rois ne

[1] *Augustinus Triumphus*, quæst. IX, art. 1, 3, 4.

[2] *Zenzolius* dit, dans sa glose sur l'extravagante de Jean XXII, tit. XXV, ch. IV : « Credere autem Dominum *Deum nostrum papam*. » Les derniers éditeurs ont eu honte du sacrilége; ils ont omis le mot *Deum*. (*Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, 2, § 101, note *c*.)

[3] *Julianus*, in C. Ego. 4, X, de jurejurando : « Papa et Christus faciunt unum consistorium, ita quod, *excepto peccato, potest papa quasi omnia facere, quæ potest Deus*. »

[4] *Augustinus Triumphus*, quæst. XXII, art. 3; quæst. XXV, art. 1; quæst. I, art. 1.

peuvent faire aucune loi sans le consentement du saint-siége. En effet, toute loi, pour être juste, doit être une émanation de la justice divine. Or le souverain pontife est l'intermédiaire entre Dieu et la chrétienté; il ne saurait donc y avoir de loi sans son autorité [1]. Les souverains administrent leurs États, mais sous la suzeraineté du pape; s'il y a désaccord entre eux, c'est au pape qu'il faut obéir. Le pape voudrait exempter les monarques de sa puissance, qu'il ne le pourrait pas; ce serait dire qu'il n'est pas le vicaire de Dieu, qu'il n'est pas le maître du spirituel et du temporel; ce serait avouer que la souveraineté temporelle est indépendante, ce qui est une hérésie manichéenne [2].

L'Église se dit immuable ; il est certain que son ambition est toujours la même : aussi longtemps qu'on lui reconnaîtra le pouvoir spirituel, elle aspirera à dominer sur la société civile. Les canonistes du quatorzième siècle, dont nous venons d'exposer la monstrueuse doctrine, n'avaient qu'un tort, c'est d'être de bons logiciens; pour mieux dire, la logique n'est jamais coupable, ce sont les faux principes qui ont tort. Rien n'est plus irrésistible qu'un principe; il ne s'arrête devant aucun obstacle. Au quatorzième siècle, il se passa des événements qui auraient dû ouvrir les yeux aux docteurs ultramontains. L'esprit national s'éveillait, et son premier instinct le porta à résister à la papauté : le soufflet donné à Boniface VIII par un légiste, au nom d'un roi, eut assez

[1] *Augustinus Triumphus.*, quæst. XLIV, art. 1.
[2] *Idem.*, quæst. XXII, art. 3; quæst. XLVI, art. 3; LXI, art. 4.

de retentissement pour que les partisans aveugles de la papauté en tinssent compte. Puis on vit l'Église se déchirer elle-même dans un long schisme, deux, trois papes s'anathématisant les uns les autres. Pendant cette anarchie, les vicaires de Dieu furent honnis, bafoués, outragés. Le pouvoir spirituel fut impuissant à rendre l'unité à l'Église; il fallut que les rois fissent ce que les papes auraient dû faire: le corps fut appelé à sauver l'âme. Enfin les conciles rétablirent l'unité chrétienne, mais en contestant au pape la plénitude du pouvoir spirituel, en jugeant, en déposant ces demi-dieux qui se trouvaient être des monstres souillés de tous les crimes imaginables. Cependant, le croirait-on ? la doctrine des canonistes du quinzième siècle est toujours celle de la souveraineté absolue des papes, dans l'ordre temporel comme dans l'ordre spirituel : « Le souverain pontife est le seul maître du monde; il peut déposer les empereurs et les rois, supprimer et transférer les royaumes, sans autre raison que son bon plaisir [1]. Jésus-Christ avait toute puissance sur la terre et au ciel; il l'a déléguée à saint Pierre et à ses successeurs : c'est un sacrilége rien que de discuter sur le pouvoir du pape, proclamé, par Dieu même, *roi des rois, seigneur des seigneurs* [2]. »

Les extravagances des canonistes nous offrent un utile

[1] *Dominicus Venetus*, dans *Gieseler*, Kirchengeschichte, II, 4, § 136, note *o*.

[2] *Gerson*, de Potestate ecclesiastica (*Op.*, t. II, pag. 246) : « De cujus potestate disputare, instar sacrilegii est. »

enseignement; elles nous montrent où conduit l'idée du pouvoir spirituel réclamé par l'Église. Dès que l'on reconnaît le pouvoir spirituel au pape, il est impossible de ne pas lui accorder le pouvoir temporel, car le pouvoir spirituel, c'est la souveraineté, et la souveraineté ne se divise pas; elle est entière ou elle n'est pas.

§ 3. Lutte du sacerdoce et de l'empire [1].

N° 1. *Le principe de la lutte.*

L'unité est l'idéal du moyen âge : un Dieu, un pape, un empereur. Mais cette unité n'est plus celle de l'antiquité. Les Césars païens concentraient la plénitude du pouvoir souverain ; ils étaient rois et papes. Au moyen âge, la chrétienté est, à la vérité, considérée comme un seul corps, mais elle a deux chefs, le pape et l'empereur. L'unité catholique doit embrasser tout le genre humain, puisque l'Église est appelée à étendre son règne sur le monde entier. Cet idéal de l'unité était à certains égards un legs de l'antiquité, car il implique l'idée de monarchie universelle, qui fut le rêve de tous les conquérants. Le pape se disait le vicaire de celui qui avait été roi et prêtre, il était donc monarque universel. L'empereur aussi était le vicaire du Christ; il devait, comme tel, être le chef temporel de toute la chrétienté; en théorie, tous les rois lui étaient subordonnés [1].

[1] Voyez le tome VI de mes *Études*, sur la Papauté et l'Empire.

Quel est le rôle du pape et de l'empereur dans cette monarchie à deux têtes? Nous savons déjà que c'est le pape qui est le vrai monarque, et que l'empereur lui est subordonné : le pape est l'âme, l'empereur est le corps : le pape est le soleil, l'empereur est la lune : le pape est institué directement par Dieu, tandis que l'empereur est établi par le pape : le pape a les deux glaives, il confie le glaive temporel à l'empereur pour la protection de l'Église. L'empire est, en définitive, le bras armé de l'Église. Dans l'idéal chrétien, il y a harmonie entre le pape et l'empereur, comme il y a harmonie entre l'âme et le corps. Mais l'harmonie n'a jamais existé qu'en théorie. En fait, il y a toujours eu lutte entre l'empire et la papauté. A qui faut-il s'en prendre? Ce n'est pas seulement aux passions humaines; si l'idéal catholique de l'unité n'a pas été réalisé, c'est parce que l'idéal est faux.

L'idéal est faux, d'abord parce qu'il aboutit à la monarchie universelle. Que l'empereur ait au moyen âge l'ambition d'être le monarque de l'univers, on ne peut le contester. Il est le successeur des Césars, et l'on sait que les Césars étaient les maîtres du monde. Les empereurs d'Allemagne se glorifient aussi du titre superbe de *dominateur de l'univers*. Une idée chrétienne vient, à la vérité, modifier la conception romaine : les chefs du saint-empire sont en même temps les vicaires du Christ; mais cette haute mission leur donne un titre de plus à la domination universelle. L'ambition des papes est plus haute encore et plus illimitée que celle des empereurs. Ils tiennent leur titre de monarque de celui qui est le

roi des rois. Il est donc de toute évidence que, si l'idéal du moyen âge s'était réalisé, il aurait abouti à une monarchie universelle. C'est dire qu'il est vicié dans son essence, car la monarchie universelle détruit l'individualité des nations, et, par suite, toute vie; si elle était possible, elle deviendrait le tombeau de l'humanité.

L'idéal de l'unité catholique est encore faux, parce qu'il divise la souveraineté qui, de son essence, est indivisible. Une unité à deux têtes est une contradiction dans les termes. Les papes l'ont senti; aussi dans leur pensée, le dualisme n'existe réellement pas : ils subordonnent le pouvoir temporel au pouvoir spirituel, ce qui nous ramène à l'unité absolue. Mais les empereurs ne pouvaient pas accepter cette subordination : dire à un homme qu'il est le vicaire du Christ, le chef temporel de la chrétienté, et qu'il doit plier sous un autre homme qui s'appelle le pape, c'est vouloir une chose impossible. Celui qui s'intitule le maître du monde aspire nécessairement à l'être en réalité. De là lutte nécessaire entre l'empereur qui veut être souverain de fait, et le pape qui entend aussi être l'unique souverain. Cette fatalité de la lutte entre les deux chefs de l'unité chrétienne prouve que l'idéal catholique est irréalisable. Il faut dire plus, il est faux. En effet l'idée d'une souveraineté à deux têtes implique le partage du spirituel et du temporel. Or le spirituel et le temporel sont indivisibles : celui qui a empire sur le spirituel est conduit forcément à gouverner le temporel; et celui qui a en main le pouvoir temporel empiétera inévitablement sur le spirituel. Chacun des deux pouvoirs tend donc à dominer l'homme

tout entier. De là la nécessité de la lutte entre le pape et l'empereur. Qu'est-ce qu'une unité qui porte en elle le germe de la division, de la guerre et de la dissolution?

N° 2. *L'occasion de la lutte. La liberté de l'Église.*

La guerre éclata entre le sacerdoce et l'empire sur la question des investitures. Nous avons dit que, sous le régime barbare, l'Église était dans la dépendance de l'État, et que, dans la décadence de l'empire carlovingien, elle entra dans les liens de vassalité, comme possesseur du sol. On considérait les évêchés comme des fiefs, dont les rois et les grands vassaux croyaient pouvoir légitimement disposer. L'investiture était la marque de la dépendance de l'Église : l'on sait que les rois investissaient les évêques et les abbés, par des signes symboliques, l'anneau et la crosse, des terres, droits et priviléges attachés à leurs fonctions. Rien de plus juste, au point de vue du régime féodal ; le clergé, possédant une grande partie du sol, devait se soumettre aux lois qui régissaient toutes les propriétés immobilières. Mais la dépendance féodale entraînait nécessairement une dépendance plus ou moins étroite du pouvoir spirituel. C'est ainsi que les rois nommaient aux évêchés, et trop souvent, ils les vendaient.

Grégoire VII voulut affranchir l'Église de cette honteuse servitude. Au point de vue du pouvoir spirituel, il avait raison : « Peut-on voir sans horreur, s'écrie Urbain II, que des mains élevées à cet honneur suprême

de créer le Créateur et de l'offrir à son Père pour le salut du monde soient réduites à cette infamie, de se soumettre à des mains souillées jour et nuit d'attouchements malhonnêtes, de rapine et de sang? » En conséquence les papes portèrent décret sur décret pour défendre aux clercs de prêter le serment de vassal entre les mains d'un laïque, et de rien recevoir d'un laïque, à quelque titre, sous quelque forme que ce fût; dans leur pensée, l'État ne devait avoir aucun droit sur l'Église. Les prétentions de l'Église étaient contradictoires : elle voulait être dans l'État, en possédant le sol et les priviléges attachés à la propriété féodale : elle voulait aussi être hors de l'État, en rompant tout lien de dépendance féodale. C'était réclamer plus que la liberté, c'était demander le pouvoir que donnaient les fiefs, sans que l'État eût aucune action sur les clercs possesseurs du sol. Il y avait encore contradiction au point de vue du spiritualisme chrétien. L'Église se disait pouvoir spirituel; à ce titre, elle n'avait aucun droit sur les biens de ce monde. Que si elle voulait posséder le sol, elle devait aussi remplir les obligations qui, sous le régime féodal, incombaient aux vassaux.

Un pape prit le spiritualisme évangélique au sérieux, et déclara abandonner les biens ecclésiastiques à l'empereur, à condition que celui-ci reconnût l'indépendance de l'Église. Mais Paschal fut seul de son avis. La liberté, au prix de leurs biens, n'était pas du goût des évêques. Ils auraient bien désiré la liberté et les biens. L'Église obtint ce privilége en Belgique, après 1830; c'est une absurdité devant laquelle le bon sens de nos pères recula au moyen

âge. L'Église fut obligée de transiger. Puisqu'elle tenait à garder ses possessions, elle devait aussi rester dans les liens de la hiérarchie féodale. De là le concordat de Worms. La liberté des élections fut consacrée; l'empereur renonça aussi à l'investiture par l'anneau et la crosse, mais l'élu devait recevoir les biens et les droits attachés à son titre par le sceptre, et remplir les devoirs auxquels étaient tenus les possesseurs du sol. Bien que la transaction paraisse favorable à l'Église, elle prouve que la liberté qu'elle réclame est une impossibilité. Elle ne l'obtint pas même au moyen âge, à une époque où elle semblait être toute-puissante. Le concordat consacra la dépendance politique du clergé, et par cela même il donna à l'État un puissant moyen d'influence sur le spirituel. Aussi les empereurs continuèrent-ils, ainsi que les rois, à nommer indirectement les évêques. Nous disons que la liberté de l'Église est une impossibilité. En effet, l'Église est nécessairement dans l'État, elle ne peut donc pas être hors de l'État. Si cela était vrai au moyen âge, alors que l'État existait à peine, à plus forte raison en est-il ainsi depuis que l'État est l'organe de la souveraineté des nations.

N° 3. *Le but providentiel de la lutte et les résultats.*

On appelle la lutte de Henri IV avec Grégoire VII la guerre des investitures. A vrai dire, l'investiture ne fut que l'occasion de la longue guerre entre l'empire et le sacerdoce; au fond le débat était plus grave, car il ne s'agissait de rien moins que de l'existence du pouvoir

civil. Que pensait Grégoire VII du pouvoir temporel? Quel est le rôle qu'il assignait à l'État? « Les rois et les princes, dit-il, ont leur origine dans des hommes qui, ignorant Dieu et inspirés par le démon, cherchèrent à dominer sur leurs semblables. Ils y sont poussés par une ambition aveugle et une intolérable présomption. Les moyens par lesquels ils poursuivent leur but sont la rapine, la perfidie, l'homicide et tous les crimes imaginables. Et ce sont ces hommes souillés qui prétendent abaisser à leurs pieds les oints du Seigneur? Cette prétention rappelle celui qui est le prince des enfants de l'orgueil, celui qui a tenté le Fils de Dieu, en lui promettant les royaumes de la terre. Une dignité inventée par des hommes qui méconnaissent Dieu ne doit-elle pas être soumise à une dignité que la Providence a instituée pour son honneur, et qu'elle a donnée au monde dans sa miséricorde? »

Bossuet n'a pas tort de s'élever contre cette arrogante doctrine. Elle fait plus qu'annuler l'État, elle l'avilit et le dégrade. Si l'empereur procède du démon et le pape du Fils de Dieu, il n'y a plus de comparaison à établir entre les deux pouvoirs; un abîme les sépare. L'État est illégitime dans son essence, et il ne peut acquérir quelque raison d'être que par la concession du souverain pontife. *Bossuet* a raison de dire que le pape avait oublié son Évangile. Toujours est-il que cette conception de l'État ne pouvait être acceptée par les empereurs; car elle aboutissait à faire de la chrétienté une théocratie. En combattant les papes, ils combattirent pour l'existence du pouvoir civil.

Voilà pourquoi la lutte ne cessa point, malgré le concordat de Worms. Les successeurs de Grégoire ne mirent plus aucune mesure dans leurs prétentions. Quand Innocent IV proclamait que Jésus-Christ avait fondé une domination à la fois royale et sacerdotale, qu'il avait donné à saint Pierre l'empire de la terre et des cieux, que restait-il aux empereurs? pouvaient-ils se soumettre au joug du pape? Frédéric II avait conscience des grands intérêts qui s'agitaient dans la guerre du sacerdoce et de l'empire. Il ne cessait de dire que le pape, dans son insatiable convoitise, tendait à dominer sur tous les royaumes. Il chercha à éveiller la sollicitude de tous les princes : « L'ambition de Rome les menace tous. Qu'ils ne se retranchent pas dans une trompeuse sécurité : *Quand brûle la maison du voisin, c'est de ton intérêt qu'il s'agit.* Si le souverain pontife peut déposer l'empereur, il peut aussi déposer les rois. Que l'exemple de la majesté royale outragée instruise les princes! Qu'ils apprennent à connaître leur ennemi! Le pape commence par nous ; s'il parvient à abattre notre puissance, il aura bon marché des rois : il faut qu'ils arrêtent ces envahissements dans leur principe : c'est pour tous une question d'existence. » Frédéric gourmande les rois, il se plaint qu'ils le laissent seul sur la brèche, bien qu'il défende la cause commune, il voudrait soulever tous les princes contre celui qui se dit le roi universel, comme vicaire du Christ.

Frédéric II avait raison. L'on rapporte qu'Innocent IV, fuyant devant l'empereur, et ne trouvant d'asile nulle part, s'écria, dans sa colère, que quand il aurait écrasé

le dragon (l'empereur), il foulerait aux pieds ces petits serpents, ces roitelets qui osaient regimber contre le vicaire de Dieu. Pourquoi donc les roitelets abandonnèrent-ils le dragon? C'est que la victoire de l'empereur aurait compromis leur existence. Innocent IV attribue à Frédéric II le dessein gigantesque de reconstituer l'unité romaine, en unissant l'empire d'Orient et l'empire d'Occident. On disait qu'il avait fait serment de reconquérir toutes les possessions détachées de la domination des Césars. Il est certain que le but suprême de Frédéric II, comme de tous les grands empereurs, était de rétablir le nom romain dans son antique splendeur. C'était l'ambition de la monarchie universelle. Dès lors, les rois ne pouvaient pas prendre parti pour l'empereur : c'eût été travailler à leur propre ruine.

Les empereurs succombèrent dans la lutte contre la papauté. Est-ce à dire que l'État ait succombé? Non; les empereurs étaient, à la vérité, les défenseurs de l'État contre la théocratie pontificale; mais ils étaient aussi les représentants de la monarchie universelle. C'est l'ambition de l'empire qui succomba, ce n'est pas l'État. Le pape et l'empereur aspiraient l'un et l'autre à la monarchie universelle; l'opposition de la papauté arrêta l'envahissement de l'empire; et la rude guerre que les empereurs firent aux papes anéantit les superbes prétentions des Grégoire et des Innocent. Quand l'empire fut abaissé, les souverains pontifes se trouvèrent en face des rois. Les rois étaient, bien plus que les empereurs, les organes de l'État, parce qu'ils représentaient les nations. La lutte de l'Église et de l'État va donc continuer,

mais sous des conditions plus favorables pour l'État. Les papes avaient vaincu le *dragon*, ils furent vaincus par les *petits serpents*.

§ 4. La papauté et les nationalités.

I

La papauté, telle qu'elle existait au moyen âge, est incompatible avec l'indépendance des nations. En effet, le pape se disait le vicaire de Dieu, appelé en son nom à gouverner la terre. Il est vrai qu'à côté du souverain pontife se trouvent des rois qui exercent la souveraineté temporelle. Mais le pape domine sur les princes, comme l'âme domine sur le corps. Il y a donc un élément temporel dans la domination de la papauté; l'école ultramontaine soutient, et avec raison, que c'est une condition nécessaire de l'unité chrétienne. Ainsi, par la force des choses, la papauté aspire à la monarchie; partout elle menace l'indépendance des peuples. Cette domination, qui est de l'essence de la papauté, est en même temps la cause de sa ruine; car les nations ont leur principe en Dieu, donc tout pouvoir qui les attaque, doit périr tôt ou tard, puisqu'il viole les lois de la création. Les peuples ne peuvent pas se soumettre à une autorité supérieure qui veut les absorber. Tel est le principe de la réaction des nationalités contre le pouvoir temporel des papes. La lutte aboutit à la destruction de la papauté; le vrai droit divin, celui des nations, l'emporte sur le droit divin mensonger des vicaires de Dieu.

Les nations sont les vrais souverains; leur droit est réellement divin, car elles sont de Dieu : leur indépendance est donc un fait providentiel. Les papes, au contraire, étaient les usurpateurs de la souveraineté qui appartient aux nations : ils prétendaient régner sur le monde, comme vicaires de celui qui avait dit que son royaume n'était pas de ce monde : ils étaient chefs d'un pouvoir spirituel à qui Jésus-Christ avait donné pour loi le mépris et l'abdication absolue des intérêts terrestres, et ils accaparaient toutes les richesses, ils exploitaient toute la chrétienté au profit de leur ambition et trop souvent au profit d'une ignoble cupidité. Ainsi l'usurpateur était en présence du vrai souverain, et les titres sur lesquels il appuyait son usurpation étaient des titres qui la condamnaient. Comment la papauté aurait-elle pu l'emporter?

Chose remarquable, la lutte entre les papes et les rois s'engagea sur des intérêts d'argent : ce furent les exactions inouïes de la cour pontificale qui soulevèrent successivement tous les royaumes chrétiens contre le saint-siége. L'exploitation se fit avec une telle impudeur, que l'Église gallicane, la plus affectionnée au pape pendant le moyen âge, le menaça d'un schisme. Lorsque le clergé fit entendre ces dures plaintes à son chef, la France avait à sa tête un roi d'une piété vraiment évangélique. Louis IX ne voulait pas rompre avec la papauté, cependant sa *pragmatique sanction*, dont le but était de mettre un terme aux exactions romaines, fut un premier pas vers l'indépendance nationale : le saint roi déclare que « son royaume a toujours relevé de *Dieu seul,* et il

entend qu'il ne relève que de lui [1]. » Les ultramontains ont vainement contesté l'authenticité de la *pragmatique sanction;* loin d'être supposée, elle est en harmonie avec les sentiments et les actes du roi qui y a attaché son nom. Dès le début de son règne, il restreignit la juridiction ecclésiastique; le pape jeta les hauts cris et rappela au roi de France que Dieu avait confié à son vicaire la souveraineté temporelle et spirituelle ; à l'entendre, Louis IX, en soumettant les prélats à sa juridiction *en matière civile,* voulait réduire en esclavage l'Église qui l'avait régénéré ; il alla jusqu'à le menacer de l'excommunication, s'il ne révoquait pas son ordonnance. Le saint roi, dit *Fleury*, ne révoqua pas son édit, et fut toujours attentif à réprimer les entreprises des clercs [2].

Le clergé essaya de dominer Louis IX, en faisant appel à ses sentiments religieux; mais le roi, tout pieux qu'il fût, maintint avec fermeté les droits de la royauté. Écoutons *Joinville.* L'évêque d'Auxerre, portant la parole au nom de l'Église de France, fit une remontrance au roi : « Sire, dit-il, tous ces prélats me font dire que vous laissez perdre la religion. « Louis effrayé, fit le signe de la croix et dit : « Évêque, dites-moi comment cela se fait? » « Sire, reprit l'évêque, c'est qu'on ne tient plus compte des excommunications; on aime mieux mourir excommunié que de faire satisfaction à l'Église; c'est

[1] « Dei omnipotentis *soli* ditioni atque protectioni regnum nostrum *semper* subjectum extitit et nunc esse volumus. »

[2] *Raynaldi* Annales, 1236, §§ 31-36. — *Fleury*, Histoire ecclés., LXXX, 54.

pourquoi les évêques vous requièrent tous à une voix, pour Dieu et pour nous, ainsi que vous le devez faire, qu'il vous plaise commander à vos officiers de justice de contraindre par saisie de ses biens celui qui aura été excommunié an et jour, à se faire absoudre. » Le roi répondit que très volontiers il donnerait cet ordre à l'égard de ceux que les juges trouveraient avoir fait tort à l'Église ou à leur prochain. » « Mais, reprit l'évêque, il n'appartient pas aux juges de connaître de nos affaires. » Le roi reprit « qu'il ne le ferait autrement ; car, ajouta-t-il, il serait contre la raison que je contraignisse à se faire absoudre ceux à qui les ecclésiastiques feraient tort, sans qu'ils fussent ouïs en leur bon droit. » Le roi cita l'exemple du comte de Bretagne qui, excommunié pendant sept ans, obtint gain de cause auprès du pape : « Si je l'avais contraint dès la première année à se faire absoudre, il eût été obligé de laisser aux prélats ce qu'ils lui demandaient injustement, en quoi j'aurais grandement offensé Dieu et le comte de Bretagne. » Les prélats ne trouvèrent rien à répliquer à cette réponse du roi.

Louis IX était trop sincèrement catholique pour se mettre en lutte ouverte avec l'Église, mais la guerre éclata vive, ardente sous son petit-fils. Philippe le Bel, esprit impérieux, se trouva en face de Boniface VIII, le plus altier des papes. Pour subvenir aux frais de ses guerres, le roi leva un impôt extraordinaire et il y soumit les clercs aussi bien que les laïques. Boniface déclara que les princes n'avaient aucun droit sur les personnes ni sur les biens du clergé; il lança l'excommunication contre ceux qui imposeraient les clercs et contre les

clercs qui leur obéiraient. Le roi répondit au pape: « Il y a eu des laïques, avant qu'il y eût des clercs... Que veut dire cette opposition des clercs et des laïques? L'Église est-elle seulement composée du clergé? Jésus-Christ n'est-il mort que pour les clercs?... Que vient-on parler de la liberté de l'Église violée! La liberté de l'Église empêchera-t-elle le roi de prendre des mesures pour la défense de son royaume?... Jésus-Christ dit : Rendez à César ce qui est à César, et voilà que le vicaire de Jésus-Christ défend de payer le tribut à César... Les clercs sont membres de l'État comme les laïques; c'est chose absurde que de les dispenser de contribuer à sa conservation, tandis qu'on leur permet de gaspiller les revenus de l'Église en bouffonneries, en festins et autres vanités, au préjudice des pauvres qu'ils devraient nourrir[1]. »

Philippe le Bel l'emporta dans une lutte où les empereurs d'Allemagne avaient succombé. C'est qu'il était l'organe d'un élément nouveau qui resta étranger à la guerre du sacerdoce et de l'empire; pour la première fois la nation paraît sur la scène, c'est à dire le vrai souverain, et, bien qu'elle ne joue qu'un rôle secondaire, elle prend hautement parti pour la royauté contre les papes. La *Supplique du peuple de France contre Boniface* revendique « *la souveraine franchise du royaume* qui est telle que le roi ne reconnaît de son temporel souverain en terre sauf Dieu. » Le *peuple de France* dit, avec son

[1] *Du Puy*, Histoire du différend de Philippe le Bel et de Boniface, pag. 21.

roi, qu'il y eut des laïques avant qu'il y eût des clercs; que la société laïque était en possession du pouvoir souverain, quand Jésus-Christ donna à ses apôtres le pouvoir de lier et de délier; que ce pouvoir est purement spirituel; « que c'est une abomination, une hérésie de l'entendre au temporel comme fait Boniface[1]. » Ainsi, la grande voix du peuple proclame le droit divin de la souveraineté laïque, et flétrit comme une hérésie la doctrine des papes qui revendiquent la souveraineté pour l'Église. Voilà la vérité sur l'Église et l'État : il n'y a pas de chicane ultramontaine qui puisse l'obscurcir. Les rois ne pourraient pas, quand même ils le voudraient, abdiquer en faveur de l'Église une partie de leur *souveraine franchise*. Des intérêts passagers peuvent les engager à se faire les serviteurs de Rome, mais l'égoïsme des princes ne change rien à l'essence des choses; il y a derrière eux, il y a au dessus d'eux un souverain qui n'abdiquera jamais, c'est le peuple; ou, si l'on veut, c'est le droit, contre lequel il n'y a pas de droit.

II

Le *peuple de France* prend l'initiative de l'opposition des nationalités contre les usurpations de l'Église. En France, l'État eut conscience de son indépendance plus tôt que partout ailleurs, parce que le pouvoir civil s'y concentra de bonne heure dans les mains de la royauté. L'Allemagne suivit une voie toute contraire ; la souverai-

[1] *Du Puy*, pag. 214.

neté s'y éparpilla à l'infini : de là la faiblesse de l'État en face de l'Église. Il fallut les excès inouïs de la papauté au xvie siècle pour réveiller l'esprit national des Allemands. Un pape d'Avignon, instrument et jouet des rois de France, traita l'empire avec une hauteur insultante : Jean XXII prétendit que le roi choisi par les électeurs n'était roi qu'après qu'il aurait obtenu la confirmation du pape. C'était blesser l'orgueil des princes en même temps que la dignité de leur chef. Ils se réunirent à Francfort et déclarèrent nulles les sentences lancées par Jean XXII contre Louis de Bavière ; puis ils proclamèrent dans les champs de Rens que le roi élu tenait son pouvoir des électeurs et non du souverain pontife. Une diète assemblée à Francfort fit de ces résolutions une loi de l'empire : « L'empereur relève de Dieu seul ; ceux qui lui refuseront obéissance seront punis comme coupables de lèse-majesté [1]. »

L'Angleterre fut la dernière des grandes nations de l'Europe à s'émanciper de la dépendance de Rome. On sait qu'au xiiie siècle, un roi, le plus vil des princes, se déclara le vassal du saint-siége, et ses successeurs reconnurent ce vasselage en payant un tribut au pape. Comment la nation, qui plus que toutes les autres a le génie, le besoin de l'indépendance, a-t-elle pu supporter ce joug humiliant pendant des siècles? C'étaient les rois qui dans leur intérêt personnel tenaient à l'appui de la papauté. Toujours en lutte avec les grands barons, ils avaient tantôt besoin de subsides, tantôt il leur fallait

[2] *Olenschlager*, Urkundenbuch, pag. 188, ss.

une dispense du pape pour violer leurs serments en sûreté de conscience. Or le souverain pontife n'était pas avare de subsides qui étaient payés par l'Église d'Angleterre, et il était tout aussi prodigue de dispenses. La nation resta étrangère à ces calculs d'une politique égoïste, dont elle était la première à souffrir. Dès qu'elle put faire entendre sa voix, elle proclama, comme l'avaient fait le peuple de France et les électeurs allemands, l'indépendance et la souveraineté de l'Angleterre. Sous Édouard III, le parlement déclara que Jean Sans Terre n'avait pas eu le droit d'assujettir le royaume au saint-siége, et que si le pape persistait dans ses injustes exigences, la nation tout entière lui résisterait [1].

On le voit, les nations les plus puissantes de l'Europe avaient proclamé leur indépendance et leur souveraineté longtemps avant la réforme du XVIe siècle. En même temps que les rois repoussaient la domination pontificale, l'État s'émancipait de l'Église : ce double mouvement avait un seul et même principe, la conscience de la souveraineté laïque. La tendance à faire rentrer l'Église dans l'État, à lui appliquer la loi commune, et même à la subordonner au pouvoir civil était si forte, que les papes eux-mêmes y cédèrent. Grégoire VII avait bouleversé le monde pour rendre les élections ecclésiastiques indépendantes de l'État. Ces élections subsistèrent jusqu'à la fin du moyen âge. C'était là réellement une liberté pour l'Église, et les rois ne songeaient guère à l'en dépouiller. Ce furent les papes qui prirent l'initiative, en

[1] *Raynaldi*, Annales, § 13,16 24.

vendant aux rois le droit de nommer aux dignités ecclésiastiques. Grégoire VII ne voulait pas laisser l'investiture aux princes, et les papes leur donnèrent un droit à peu près absolu de nomination ! Par cela même ils mirent les églises particulières dans la dépendance de l'État. Au moyen âge l'Église avait dominé sur l'État, maintenant c'est l'État qui va dominer sur l'Église.

L'éveil des nationalités se manifeste au XVe siècle par un fait très significatif, c'est l'usage du *placet*. Au moyen âge, l'on n'aurait pas songé à subordonner la publication ou l'exécution d'une bulle pontificale à une approbation royale. Les nations n'avaient pas encore conscience de leur vie individuelle, ni de l'opposition qui existe entre les prétentions de la cour de Rome et leur indépendance. C'est Louis IX qui, le premier, d'après le témoignage des gallicans, donna des ordres « pour visiter les bulles pontificales venant de Rome. » Il dit dans le préambule de ses lettres, que l'on apporte dans le royaume des bulles « grandement préjudiciables à sa couronne et aux libertés de l'Église gallicane. » Il ordonne que « toutes manières de gens venant de la cour de Rome seront tenus d'exhiber les écritures qu'ils porteront pour être vues. Si elles sont trouvées préjudiciables, les porteurs seront constitués prisonniers, et les bulles envoyées au roi pour qu'il y pourvoie [1]. » Dans le royaume de Portugal, l'usage du *placet* était déjà régularisé à la même époque : les bulles et les rescrits du pape étaient vus et censurés par le grand chancelier,

[1] *Preuves des libertés de l'Église gallicane*, t. I, pag. 430.

avant qu'il fût permis de les exécuter. En 1486, le roi, cédant aux instances d'Innocent VIII, renonça à ce droit. Mais les jurisconsultes et conseillers d'État déclarèrent « que le roi n'avait pas le droit de faire une telle renonciation contre le bien public de ses sujets et de son État aux privilèges duquel le prince ne peut renoncer, sinon en une assemblée des états généraux, les rois étant administrateurs de leurs royaumes, pour maintenir et défendre leurs sujets, et non pour leur ôter et diminuer leurs droits [1]. » Admirons ce vif sentiment du droit des nations, et regrettons qu'au XIXe siècle, on ne comprenne plus la nécessité de se garder contre les envahissements d'une cour dont l'existence même est une usurpation. Nos ancêtres étaient plus prudents et plus prévoyants. Dès l'année 1447, Philippe le Bon défendit de mettre à exécution des actes ecclésiastiques quelconques, avant d'avoir obtenu l'autorisation des officiers du duc. Le *placet* devint une des lois fondamentales de notre ancien régime; on la considéra toujours comme étant de l'essence de la souveraineté, en sorte que nos légistes ne comprenaient pas même que le prince y pût renoncer [2].

[1] *Preuves des libertés de l'Église gallicane*, pag. 431.
[2] *Stockmans*, Jus Belgarum circa bullarum pontificalium receptionem.

CHAPITRE III

LA LIBERTÉ DE L'ÉGLISE ET LA SOUVERAINETÉ DE L'ÉTAT

—

SECTION I. — LA DOMINATION DE L'ÉGLISE

—

§ 1. Les clercs et les laïques.

Nous avons dit que, dans la doctrine catholique, les clercs sont les élus, le partage du Seigneur. Ils sont les hommes de l'esprit, les laïques, les hommes de la chair. Les *fausses décrétales* rapportent cette doctrine à saint Pierre lui-même [1].

La vie de l'intelligence a un écueil, contre lequel il est rare qu'elle ne vienne pas échouer : c'est l'orgueil. Cette mauvaise passion fut exaltée jusqu'au délire chez les clercs qui, en brisant les liens de la nature, se croyaient

[1] « Cunctorum sacerdotum vitam, superiorem sanctioremque ac discretam a secularibus ac laicis hominibus esse, et spirituales quosque atque sacerdotes super carnales ac laicos semper constituendos docebat. » (*Clementis Epist.*, I, pag. 16, édit. Blondel.)

placés à une distance infinie de la masse des fidèles livrés aux instincts de la nature. Aujourd'hui l'on cache cet orgueil par prudence; au moyen âge, on l'étalait avec une naïveté qui fait sourire, quand elle n'excite pas la colère : « Un séculier, dit *saint Damien,* quelque pieux qu'il soit, ne saurait être comparé à un moine, même imparfait; l'or, bien qu'altéré, est plus précieux que l'airain pur[1]. » Quand les hérétiques se révoltaient contre la corruption des prêtres, que leur répondaient les défenseurs de l'Église? « Le plus corrompu des hommes, s'il est clerc, est plus digne que le plus saint des laïques[2]. » L'orgueil clérical est très logique, il n'y a aucune comparaison à établir entre les clercs et les laïques : qui donc voudrait comparer l'esprit et la matière? Les clercs dépouillent la matière, pour n'être plus que de purs esprits, des anges : « L'ordre clérical, dit *saint Bonaventure*, est dans ce monde, ce que les *Dominations* sont dans le monde évangélique. »

L'orgueil, quand il déborde, conduit à la folie. Les superbes prétentions des clercs aboutirent à identifier la créature avec le créateur. Ils s'appellent les christs de Dieu[3], ils tiennent la place de Jésus-Christ[4]; l'Écriture

[1] *Damiani*, Institutio monialis cap. XIII (Op., t. III, pag. 341).

[2] *Pilichdorf*, contra Waldenses, ch. 16 (*Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXV, pag. 281).

[3] *Concilium Exoniense*, 1287, c. 42 (*Mansi*, XXIV, 825). D'après le psaume 104 : « Nolite tangere Christos meos. » Cela se trouve dans un très grand nombre de conciles.

[4] *Imitation de Jésus-Christ*, IV, 5, 3 : « Le prêtre, revêtu des habits sacerdotaux, tient la place de Jésus-Chist. »

les nomme des dieux. Un docteur du XIIe siècle, chancelier de l'église de Paris, prit cette figure de la poésie orientale au sérieux, et se mit gravement à établir les ressemblances qui existent entre les prêtres et Dieu : « Dieu est le fondement, les clercs sont des fondements. Dieu est la montagne; les clercs sont des montagnes. Dieu est le pasteur; les clercs sont des pasteurs. Leur vie imite celle de Jésus-Christ. Le Sauveur a prêché, prié, il a donné son corps à ses disciples, et il nous a laissé dans sa vie un type de perfection; les prêtres prêchent, ils prient, ils distribuent le corps du Christ et leur vie sert d'exemple aux fidèles [1]. »

Les protestants s'indignent de ce que des hommes osent se dire les médiateurs entre Dieu et l'humanité. Au point de vue du catholicisme, cela est très naturel; il y a même de la condescendance de la part des clercs à vouloir bien descendre de leur empyrée pour s'occuper de la pauvre humanité : ne pourraient-ils pas, eux, les *dieux*, laisser là les laïques et les abandonner à leur malheureux sort? Il faut donc leur savoir gré de ce qu'ils consentent à être les intermédiaires du ciel et de la terre. Les laïques n'ont pas à se plaindre; ils doivent plutôt bénir ceux qui se préoccupent avec tant de zèle de leur salut. Il est bien vrai que les laïques sont subordonnés aux clercs : « Tous les hommes, même les princes de la

[1] *Petri Blesensis*, Sermo XXVIII (*Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXIV, pag. 1446). L'*Histoire littéraire de la France* attribue ces sermons à *Pierre*, surnommé *Comestor*, chancelier de l'Église de Paris au douzième siècle.

terre, doivent courber la tête devant les prêtres [1]. » La subordination des laïques est exprimée dans des termes et des comparaisons qui impliquent une différence de nature entre le clerc et le laïque : l'un est le pasteur, l'autre obéit [2]. Mais cette obéissance passive, cette subordination dégradante est toute dans l'intérêt du troupeau; comment donc le troupeau se regimberait-il contre le pasteur? Au besoin on rappelle aux brebis qu'elles doivent respecter leurs pasteurs à l'égal de Jésus-Christ, et leur obéir comme à Dieu [3]. Résister aux prêtres, c'est se révolter contre Dieu dont ils sont les vicaires [4]; c'est le plus grand des crimes, le péché pour lequel il n'y a pas de rémission, le péché contre le Saint-Esprit [5]; les

[1] *Fausses décrétales:* « Omnes principes terræ et cunctos homines eis obedire et capita sua submittere præcipiebat. » Ces paroles sont attribuées à saint Pierre par le prétendu pape saint Clément. (*Clementis Epist.*, I. pag. 21).

[2] *Clementis* Epist., III, pag. 73 (*Fausses décrétales*) : « Vestrum, quia legatione Domini fungimini, est docere populos; eorum vero est obedire ut Deo. » *Bernardus Abbas*, contra Waldenses, ch. II: « Clerici pascunt; alii, quasi oves pascuntur » (*Bibliotheca maxima Patrum*, t, XXIV, pag. 1587).

[3] *Clementis* Epist. III, pag. 74 (*Fausses décrétales*) : « Omnem pontificem, quasi Christi locum tenentem honorare omnes debent, eique servire. »

[4] *Idem*, Epist. II, p. 66 (*Fausses décrétales*) : « Qui eo resistit, Deo resistit, et qui eis injuriam vel contumeliam facit, Deo, cujus legatione funguntur, facit. » — Cette maxime est répétée à chaque page des *fausses décrétales*, et elle est reproduite par les conciles (*Concilium Posoniense*, 1309, c. 1; *Mansi*, XXV, 215.)

[5] *Bernardus Abbas contra Waldenses*, ch; 1 (*Bibliotheca maxima Patrum*, XXIV, 1587) : « Qui episcopo resistit per contumaciam, in Spiritum Sanctum peccat. »

coupables seront punis des peines terribles que Dieu lui-même a prononcées dans le *Deutéronome*: « L'homme qui, par fierté, n'aura pas voulu obéir au sacrificateur mourra, et tu ôteras le méchant d'Israël, afin que tout le peuple l'entende et craigne, et qu'il ne s'élève pas avec orgueil à l'avenir[1]. »

§ 2. L'Église et l'État.

Voilà le pouvoir de l'Église fondé sur une base inébranlable. L'Église, ce sont les clercs, la société des hommes spirituels; elle forme donc par excellence un ordres pirituel, et comme tel, elle a droit à dominer sur la société laïque. Écoutons *saint Bonaventure :* « De même que l'esprit l'emporte sur le corps par sa dignité et son office, de même le pouvoir spirituel est supérieur au pouvoir temporel et il mérite pour cela le nom de *domination*. D'où suit que la puissance royale est soumise au pouvoir spirituel. » Ce pouvoir est un pouvoir divin, pour mieux dire, c'est Dieu lui-même qui est ce pouvoir, car l'Église se confond avec Dieu : « L'Église et Dieu ne font qu'un, » écrit *Jean de Salisbury*, l'ami de Thomas Becket[2].

[1] Les menaces du *Deutéronome* sont rapportées dans un grand nombre de conciles (*Concilium Germanicum*, 1125, c. 6. *Mansi*, XXIII, 4; *Concilium Moguntinum*, 1246, c. 12. *Mansi*, XXIII, 729).

[2] « Sunt enim corpus unum (Ecclesia et Christus), imo et spiritus unus, et quod amplius est collatione gratiæ quodam modo sunt Deus unus. » Epist. 177, dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXII, pag. 474, »

Un écrivain du XIIe siècle nous dira quelle idée l'Église se faisait de l'État. *Honoré,* prêtre d'Autun, dans un traité sur *la Prééminence de l'Église,* établit par l'Écriture sainte que le sacerdoce est au dessus de l'État : « Le prêtre et le roi, dit-il, sont figurés dans les deux fils d'Adam, Abel et Caïn. Dieu accepte le sacrifice d'Abel et le loue : il blâme Caïn et repousse son sacrifice. » L'auteur poursuit cette interprétation allégorique à travers toute l'Écriture; partout où il trouve des hommes agréables à Dieu, il en fait des prêtres; ceux que Dieu rejette sont des laïques, des princes [1]. Cette impertinence n'est pas une conception particulière à un obscur écrivain du moyen âge: elle s'appuie sur l'autorité infaillible d'un pape. « Les rois et les princes, dit Grégoire VII, ont leur origine dans des hommes qui, inspirés par le démon, cherchèrent à dominer sur leurs semblables [2]. » L'opinion du grand pape devint celle de tous les zélés partisans de la puissance ecclésiastique. « Quels sont ceux qui au commencement du monde obtinrent la domination? Les réprouvés, répond *Pélage,* Caïn avant le déluge, et après le déluge les descendants de la race maudite de Cham [3]. »

Qu'est-ce donc que les princes, et pourquoi y en a-t-il? Il est difficile de le dire; car l'Église prétend au pouvoir temporel comme au pouvoir spirituel. Un des plus

[1] *De Excellentia sacerdotii præ regno*, dans *Pez*, Thesaurus Anecdotorum, t. II, pars I. pag. 181, 184.

[2] *Gregor. VII*, Epist. VIII, 21 (*Mansi*, XX, 333).

[3] *Alvares Pelagius*, de Planctu Ecclesiæ (*Roccaberti*, Bibliotheca pontificia, t. IV, pag. 70).

illustres docteurs du moyen âge, *Henri de Gand,* l'établit dogmatiquement : « Jésus-Christ, comme homme, est le chef et le roi unique de l'Église dans les choses temporelles aussi bien que dans les choses spirituelles ; car il dit à ses apôtres : *Puissance m'a été donnée et dans le ciel et sur la terre;* il conféra ce double pouvoir à saint Pierre, en lui donnant les deux clefs et les deux glaives. D'ailleurs, par cela même que l'Église a le pouvoir spirituel, elle doit avoir le pouvoir temporel; en effet, les choses temporelles ne peuvent être réglées que d'après le spirituel, de même que le moyen est subordonné au but [1]. » S'il en est ainsi, encore une fois, à quoi bon les rois? Les rois sont des instruments de l'Église; c'est à elle qu'ils doivent le pouvoir qu'ils exercent. Écoutons la déduction historique de notre clerc d'Autun : « Constantin donna la couronne royale au pape, et décréta qu'à l'avenir personne ne pourrait être empereur sans le consentement du vicaire de Dieu. Mais le pape Sylvestre, voyant que les ennemis de l'Église méprisaient le glaive spirituel, prit l'empereur comme aide dans le champ de Dieu, et lui confia le glaive pour la punition des malfaiteurs. Depuis lors, les rois ont le pouvoir séculier [2].»

Nous disons aujourd'hui que l'Église est dans l'État, en ce sens qu'elle tient son existence civile du législateur. Les ultramontains se récrient contre cette doctrine, et, au point de vue du catholicisme traditionnel, ils ont

[1] *Henri de Gand*, Quodlibet VI, quæst. 23.

[2] *De Excellentia sacerdotii præ regno*, dans *Pez, Thesaurus*, II, 1, 187, 198.

raison. Les docteurs du moyen âge posent le principe tout à fait contraire : «C'est l'État qui procède de l'Église, de même que le corps tient sa vie de l'âme [1]. » Puisque l'État n'existe que par la vie que l'Église lui communique, il est évident que c'est à l'Église à définir sa mission et à circonscrire les limites dans lesquelles il peut l'exercer. L'État préside à la vie corporelle, animale; l'Église à l'existence rationnelle [2]. Sans la chute, il n'y aurait pas eu d'État, puisque l'homme aurait naturellement dominé les instincts de la matière. C'est à cause des mauvaises passions des hommes qu'il faut une puissance armée de la force, pour les réprimer : tel est le but de l'État [3].

D'après cela, il est facile de comprendre quels sont les rapports entre l'Église et l'État.

L'Église exerce la souveraineté dans toute sa plénitude, elle est une avec Dieu; les lois qu'elle prescrit émanent donc de Dieu. Voilà ce que l'archevêque primat de Cantorbéry ne craignit pas d'écrire au roi d'Angleterre, à la fin du XIIIe siècle [4] : « La liberté de l'Église, c'est à dire sa domination est fondée sur les décrets des pontifes, sur les canons des conciles, et sur les décisions des saints Pères; or les souverains pontifes, les conciles et les Pères tiennent leur droit et leur autorité du Fils de Dieu. » Quelle est la puissance humaine qui oserait se soustraire

[1] *Thom. Aquin.*, de Regimine principum, III, 10.

[2] *Gerson*, (Op., t. III, pag. 1083) : « Ratio repræsentat statum ecclesiasticum, et sensualitas civilem. «

[3] *Pet. de Audlo*, de Imperio, lib. I, cap. I : « Fuit itaque solum natura corrupta regimen necessarium regale. »

[4] 1281. *Mansi*, XXIV, 422-427.

à l'autorité divine? Il y avait au moyen âge un représentant, un organe de la puissance temporelle; l'empereur était considéré comme le maître du monde, comme supérieur aux rois; mais la grandeur impériale s'évanouit comme une ombre devant la toute-puissance de Dieu. La loi des empereurs est soumise à la loi de Dieu, dit un contemperain de Grégoire VII [1]. S'il arrivait que la loi laïque fût contraire à la loi divine, elle serait frappée d'une nullité radicale. Les évêques, dit le primat d'Angleterre dans sa lettre au roi, ne devraient pas obéir à une loi pareille, quand même ils auraient prêté serment d'obéissance; car il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes [2]. Un autre primat, le célèbre Thomas Becket, osa mettre cette audacieuse théorie en pratique : de son autorité de prêtre, il cassa et annula les statuts de Clarendon que lui-même ainsi que tous les évêques avaient juré d'observer [3].

[1] *Placidi Nonantulani*, Liber de honore Ecclesiæ, dans *Pez*, Thesaurus, t. II, pars II, pag. 85.

[2] Litteræ *Joannis Archiepiscopi Cantuariensis*, Eduardo regi *Mansi*, XXIV, 423).

[3] Epistola *Thomæ Archiepiscopi Cantuariensis* ad Episcopos Angliæ (*Mansi*, XXI, pag. 879): « Scriptum illud, in quo illæ non consuetudines, sed pravitates potius, quibus perturbatur et confunditur Anglicana Ecclesia, continentur, ipsiusque scripti auctoritatem, invocata Spiritus Sancti gratia, publice condemnavimus et cassavimus; universos etiam observatores, exactores, consiliarios, adjutores, seu defensores earum excommunicavimus; omnesque vos episcopos a promissione, qua contra constitutionem ecclesiasticam ad earum observationem tenebamini, auctoritate Dei et nostra absolvimus. »

On pourrait croire que cette doctrine sur le pouvoir de l'Église tenait aux usurpations de la papauté, et qu'elle n'était partagée que par ses partisans. Il n'en est rien. L'idée de l'Église, comme pouvoir supérieur à l'État, a son fondement dans les racines mêmes du christianisme, tel qu'on l'entendait au moyen âge; on la trouve chez les adversaires les plus décidés de la cour de Rome, aussi bien que chez les ultramontains. Il y avait au XIII[e] siècle, en Angleterre, un évêque qui osa tenir tête à l'impérieux Innocent IV; Robert Grosse-Tête est salué par les protestants comme un précurseur de la réforme. Cependant, sur les rapports de l'Église et de l'État, il professe des maximes dignes de Grégoire VII : « Que personne ne croie, dit-il, que les princes du siècle puissent faire un statut contraire à la loi de Dieu ou à une constitution ecclésiastique; s'ils le faisaient, ils se sépareraient du corps du Christ et de l'unité de l'Église, et ils seraient voués au feu éternel de la géhenne. En effet, tout ce que les princes du siècle ont de puissance, ils le tiennent de l'Église; au contraire, les princes de l'Église ne reçoivent leur pouvoir et leur dignité d'aucune autorité séculière, mais directement de Dieu. Or celui qui tient son pouvoir de l'Église ne peut pas se révolter contre l'Église: est-ce que la hache peut se lever contre celui qui s'en sert? le fer se tourner contre celui qui le tire? la verge frapper celui qui l'emploie? le bâton blesser celui qui s'y appuie [1]? »

[1] *Robert Grossetest*, Episc. Lincoln. Epist. 23 (*Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, t. II, pag. 320).

SECTION II. — LUTTE DE L'ÉTAT CONTRE L'ÉGLISE

—

§ I. — Les biens de l'Église.

N° 1. *Les donations.*

A entendre les défenseurs de l'Église, les biens qu'elle possède sont des dons de la charité, destinés à la charité. L'apparence est en harmonie avec la doctrine : l'Église doit ses richesses à la libéralité des fidèles. Mais il y a des donations qui sont viciées, parce que le donataire est parvenu à capter la bienveillance du donateur par des moyens illicites. Les donations faites aux saints, ne sont-elles pas à certains égards des captations? Réduites à leur plus simple expression, ce sont des marchés : le donateur achète le pardon de ses péchés ou même des avantages temporels pour des biens périssables. Il était évidemment dupe; les moines vendaient ce dont ils ne disposaient pas et recevaient des biens réels en échange d'une chose imaginaire. Étaient-ils au moins de bonne foi ?

Assistons à un de ces actes; ce sont les clercs qui les rédigeaient; les sentiments qu'on y exprime sont donc bien ceux de l'Église. Les religieux commençaient par jeter la terreur dans l'âme des pécheurs, en les menaçant des feux éternels de l'enfer; ils ne leur laissaient qu'une espérance, c'était de racheter leurs fautes avant de mourir. Torturés par ces craintes, les malheureux demandaient avec anxiété quel était le meilleur moyen d'apaiser la colère de Dieu. Les moines ne manquaient pas de répondre que l'aumône lavait les péchés, et que les libéralités les plus méritoires étaient celles qui se faisaient au profit de leur monastère [1]. Voilà la captation religieuse dans toute sa naïveté. Il est difficile de croire à la sincérité de ces conseillers intéressés. Le doute augmente, quand on voit les moines faire les promesses les plus extravagantes aux pénitents pour leur arracher une donation. Un homme riche s'était rendu coupable d'un grand forfait, il l'expia en faisant des libéralités à l'Église; les clercs lui promirent qu'avec leurs prières, leurs jeûnes et leurs aumônes, ils avaient entièrement lavé son crime,

[1] « Cum quadam die cogitare cœperimus, qualiter impii et peccatores qui peccata sua redimere negligunt, in illa pœna perpetua cum diabolo damnabuntur; cum tremore et æstuatione cordis cœpimus anxie quærere consilium a sacerdotibus et religiosis viris, qualiter peccata nostra redimere, et iram æterni judicis evadere possemus. Et consilio accepto quod nil sit melius aliud inter eleemosynarum virtutes, quam si de propriis rebus et substantiis nostris in monasterio dederimus. » (*Muratori*, Sciptor, rer. ital., t. II, pag. 994. — Voyez un autre acte conçu dans les mêmes termes, dans *Muratori*, Antiquitat., t. V, pag. 631).

quand même il vivrait encore trois cents ans[1]. Ceci n'est plus de la naïveté, c'est du charlatanisme, et la bonne foi n'est pas plus réelle que chez les bateleurs des foires.

Nous préférons néanmoins ces trafics patents au langage doucereux que les moines tiennent d'habitude dans les actes de donation. C'est le mépris des biens terrestres, si on les en croit, qui engage le donateur à se dépouiller soi et les siens : « Oh ! que la race humaine est caduque et fragile ! La mort inévitable, avec toutes ses misères, est au bout de notre courte existence. Quel bonheur que la vie céleste, où la joie des élus est sans trouble et sans fin ! Cependant la plupart des hommes ne songent qu'aux intérêts de ce monde et négligent les soins du ciel ; ils s'inquiètent des choses périssables et perdent les biens qui durent toujours [2]. » Suit, après ces touchantes considérations, l'abandon des biens *périssables* à quelque saint qui aide le donateur à acquérir les biens éternels. Nous ne doutons pas que les moines n'aient persuadé leurs pénitents de l'inanité de ce monde; mais quand de leur côté ils mettaient tant d'âpreté à s'approprier ces biens *périssables*, peut-on croire à leur bonne foi ? Étaient-ils de bonne foi les moines qui, au témoignage de *Pierre de Blois*, disaient qu'ils rendaient service aux laïques, en les dépouillant

[1] Concile de 747, tenu par S. Boniface, c. 17 : « Idem nefas *juxta multorum promissa* in tantum esse expiatum, ut, si deinceps posset vivere 300 annorum, per aliorum psalmodiam et jejunium et eleemosynas persolutum esse. »

[2] *Pez*, Thesaurus anecdotorum, t. I, part. III, pag. 211, 81.

de leurs richesses, puisque ces biens étaient pour eux une source de péchés [1]?

Il nous vient encore des doutes sur la bonne foi des clercs, quand nous les voyons user et abuser de toutes les calamités, et exploiter les superstitions populaires pour dépouiller les hommes, au profit du salut des donateurs, cela va sans dire, mais aussi au profit de la cupidité ou de l'ambition des donataires. L'on sait quelle immense terreur s'empara des esprits au x[e] siècle; la fin du monde, le jugement dernier, la redoutable sentence qui allait précipiter les pécheurs dans les flammes éternelles, était là. Qui a nourri cette croyance superstitieuse? Les clercs. Qui en a profité? Les clercs. Tous les actes de donation du x[e] siècle s'ouvrent par l'expression des craintes du donateur : « La fin du monde approche, les ruines s'accumulent, des signes manifestes annoncent que le dernier jour est arrivé. » Suit le marché : « Considérant la gravité de mes péchés, et la miséricorde de Dieu qui nous dit : faites des aumônes et vos péchés vous seront remis; si nous donnons aux saints, Dieu sans aucun doute nous récompensera par la béatitude éternelle [2]. » Si les moines avaient été aussi convaincus que les donateurs de la fin instante de toutes choses,

[1] *Petri Blesensis*, Sermo 62 (*Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXIV, pag. 1140): « Non sibi blandiatur monachus qui rebus inhiat alienis, dicens : Occasio peccandi est secularibus, quidquid habent; si eis aufero, si rapio, si aliquid ad usum ecclesiæ violentia principum vel venalitate acquiro, meum non ago negotium, sed commune. »

[2] Voyez les actes rapportés par *de Courson*, Histoire des peuples bretons, t. I, 382 et suiv., 394 et suiv.

pourquoi auraient-ils pris sur eux la charge de biens qui ne devaient plus servir à rien? pourquoi n'auraient-ils pas déserté le soin des choses temporelles pour se livrer tout entiers au soin de leur salut?

Le clergé exploita longtemps le jugement dernier, comme le prouvent le grand nombre de libéralités inspirées par la crainte de ce jour terrible. Mais l'an mille passa, et la fin du monde n'arriva pas, ce qui n'empêcha pas l'Église de garder les biens qu'on lui avait donnés dans la conviction nourrie par elle, que la consommation finale allait les rendre inutiles. Quand cette source de richesses tarit, l'Église en trouva d'autres. Les rois étaient propriétaires de grands domaines qu'ils donnaient à leurs vassaux, pour les récompenser de leurs services. Les clercs eurent l'art de persuader aux princes que le meilleur usage qu'il pussent faire de leurs biens, c'était de les donner à quelque saint protecteur dans le ciel, c'est à dire à un monastère ou à une église : cette haute protection ne serait-elle pas plus puissante que l'appui des hommes [1] ? Le premier soin des rois, leur premier devoir devait donc être d'enrichir l'Église : plus ils s'appauvrissaient, plus ils devenaient riches, plus du moins ils étaient heureux et à la guerre et pendant la paix. « C'est pour leur libéralité envers Dieu et l'Église que les rois et les barons de France ont toujours

[1] *Diplom. Henrici II*, 1014 (*Muratori*, Antiq. II, 797): « Quia regalis et imperialis potestas supra omnia et præ omnibus divino cultui debet esse semper intenta, et ecclesiarum Dei sarcinam libenter portare ac sublevare, quatenus id agendo æternæ remunerationis prœmia percipere mereatur. »

été heureux, » disent les prélats français en 1329, à la veille des malheurs et des misères de la guerre d'Angleterre. « Dieu ne dit-il pas : *Donnez et il vous sera donné*[1] ? » Ce singulier moyen d'accroître leur puissance pouvait séduire quelques esprits bornés, mais, à la longue, les donateurs devaient s'apercevoir qu'en enrichissant l'Église, ils ne faisaient que vider leur trésor. Les plus pieux des empereurs se lassèrent d'une mendicité qui n'avait pas de fin : Henri II, que l'Église a béatifié, reprochait aux évêques qu'ils ne cessaient de le dépouiller au détriment de l'empire[2].

Les clercs, trouvant un accès plus difficile auprès des hommes, s'adressèrent aux femmes. Un grand nombre de donations portent dans leur préambule : « Notre très chère épouse s'est présentée devant nous et nous a prié de faire telle libéralité à tel monastère pour l'amour de la récompense céleste... Nous avons fait droit, comme il convient, à sa prière[3]. » Dans d'autres diplômes la femme ajoute à ses supplications celles de ses enfants[4]. Les femmes et les enfants! C'est par ces êtres faibles que l'Église conserve aujourd'hui un reste d'influence sur la société; voilà pourquoi elle s'em-

[1] *Bertrandi*, Cardinalis Episcopi, pro Ecclesiæ libert. act. 1 (*Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXVII, pag. 114).

[2] *Leibniz*, Scriptor. Brunswic., t. I, 554.

[3] *Diploma Henrici I* (1008), (*Muratori*, Antiquit., V, 949). — Cf. *Diploma Henrici II* (1014), (*Muratori*, II, 64).

[4] *Diploma Henrici III*, 1055 (*Muratori*, t. II, p, 75): « Ob interventum conjugis nostræ dilectissimæ imperatricis Agnetis necnon ob incrementum filii nostri carissimi Henrici IV. » Cf. *Diploma Henrici*, III, 1050 (*Muratori*, V, 291).

pare de l'enfance, elle aveugle les esprits avant qu'ils soient en état de voir et de juger; elle invente au besoin de nouvelles superstitions chères aux femmes. Si cette diplomatie cléricale réussit encore au dix-neuvième siècle, quelle devait être sa puissance au moyen âge! Sans instruction aucune, sans appui intellectuel, la femme était à la merci de l'Église; les terreurs que lui inspirait la vie de désordre et de violence d'un mari ou d'un fils, lui faisaient accepter comme une faveur divine le sacrifice de tous ses intérêts temporels pour sauver l'âme de ceux qu'elle aimait. Écoutons les aveux d'Eudes, comte de Champagne : « En méditant sur les récompenses et les peines de la vie éternelle, je cherchais comment je pourrais plaire à Dieu, et éviter par de bonnes œuvres le feu de l'enfer. Ma très fidèle compagne Ermengarde, me voyant sans cesse occupé de ces pensées, surprenant mes soupirs et devinant mes tourments, osa m'interroger par de douces paroles sur le sujet de ma tristesse. J'ouvris mon cœur à ses prières, et, plein de confiance dans sa piété, je lui demandai conseil. Elle me supplia de reconstruire la basilique de Saint-Martin, et de lui donner assez de biens pour que le chapitre, assuré de sa subsistance, pût prier sans cesse le Tout-Puissant pour le salut de nos âmes [1]! »

C'est à la mort des puissants du monde que l'Église mettait en œuvre toutes ses terreurs. Aujourd'hui elle se contente d'arracher aux mourants quelques paroles de

[1] *Charta fundationis ecctesiæ Sancti Martini*, ab Odone comite Campaniæ, 1032 (d'*Achery*, Spicilegium, t. III, p. 391).

rétractation; au moyen âge elle leur arrachait le patrimoine de leurs proches. Comme ces scènes se passent toujours entre le prêtre et le pénitent, il est rare que le scandale et la captation transpirent; cependant par-ci par-là la fraude paraît au grand jour. Nous trouvons dans une lettre d'Innocent III le récit d'une scène qui serait digne de Rabelais [1]. Un archiprêtre était sur le lit de mort; il s'agissait de lui faire prendre l'habit de moine, et d'acquérir sa succession au monastère. Les moines lui demandent s'il veut revêtir l'habit de leur ordre. Le malade répond : je le veux. Un des assistants lui fait alors cette question : veux-tu être âne? Le mourant répond encore : je le veux. On pourrait rire de ces tours d'escamotage, s'il ne s'agissait de la cause sacrée de la religion que l'on exploite pour dépouiller les familles et enrichir les moines.

Les donations ne suffirent pas à la cupidité de l'Église; peut-être aussi le zèle des donations finit-il par se tarir. Les Barbares prodiguèrent leurs possessions, tant qu'ils ne savaient pas en tirer profit ; mais une fois attachés au sol par les mille liens de la féodalité, la terre devint la grande préoccupation des seigneurs; bien loin de donner, les barons étaient plutôt disposés à reprendre. Il fallut aviser à d'autres moyens pour augmenter le patrimoine des pauvres.

L'Église eut recours à des marchés plus ou moins honnêtes. Elle suggéra aux propriétaires une combinaison qui, sans les priver de leur jouissance, enrichissait

[1] *Innocent. III*, Epist. I, 247.

les monastères, c'étaient des donations avec réserve d'usufruit. Il est vrai que ces libéralités dépouillaient la famille du donateur; mais qu'importait à l'égoïsme de l'usufruitier et à l'égoïsme plus grand encore des clercs? N'est-ce pas une œuvre sainte que d'enlever aux siens pour donner aux pauvres? De là les nombreux actes de *précaires* qui enrichirent l'Église; elle alla plus loin, elle provoqua ces libéralités par l'appât du lucre. Il y avait des fidèles qui hésitaient à spolier leur famille; l'Église fit taire ces scrupules par une invention digne de l'esprit de cupidité qui l'inspirait. C'étaient des contrats de rentes viagères en immeubles. Quiconque donnait son bien à l'Église en recevait en même temps d'elle, ou autant ou le double, ou le triple en usufruit. « Cette sorte de précaire, dit *Thomassin,* était une riche source qui faisait couler dans ses trésors un très grand nombre de fonds et d'héritages [1]. »

Il n'y a pas de passion plus insatiable que la cupidité. L'Église ne se contenta pas des captations et des marchés frauduleux, elle eut recours aux faux. Nous avons signalé des faux gigantesques, la donation de Constantin, les fausses décrétales; ceux qui ne reculaient pas devant ces impostures monstrueuses ne pouvaient pas se faire scrupule de fabriquer de petits faux; après tout ils ne faisaient que prendre aux riches pour donner aux pauvres! Les fausses chartes sont innombrables. Il y a très peu d'églises, dit le savant Mabillon, et presque pas

[1] *Thomassin*, Discipline de l'Eglise, part. III, liv. I, ch. VIII, § 12, 7, 10.

un monastère, qui ne soient souillés de cette tache [1]. Telle abbaye ressemblait à un repaire de faussaires; ce n'est pas nous qui lançons cette grave accusation, c'est le chapitre de Notre-Dame de Chartres qui dit des religieux du monastère de la Trinité de Tiron, *qu'ils étaient coutumiers de commettre des faussetés et que de leur maison ne sortait autre chose que faussetés.* Il y avait des faux de toute espèce, faux priviléges, fausses exemptions, fausses donations; on comptait les faux par cinquantaines [2].

L'Église cria à la spoliation au seizième et au dix-huitième siècle, quand la Réforme et la Révolution sécularisèrent ses immenses possessions. En supposant qu'il y ait eu spoliation, l'Église ne pourrait pas s'en plaindre; la société n'aurait fait que reprendre ce qui lui avait été enlevé par la ruse, la fraude et le faux. En réalité, l'État était dans son droit en s'emparant des biens ecclésiastiques, tandis que l'Église abusa de ce qu'il y a de plus sacré au monde, la religion, pour nourrir la crédulité et l'exploiter ensuite à son profit. Qu'on ne nous accuse pas d'exagération et de mauvais vouloir : ce sont les témoignages de ses propres annales que nous avons invoqués contre l'Église, pour prouver quelle est la source de ses richesses. C'est encore à ses annales que nous allons recourir, pour montrer quel usage elle faisait du soi-disant patrimoine des pauvres.

[1] *Mabillon*, de Re diplomatica, III, 6.—*Muratori*, Antiquit., t. III, pag. 9.

[2] *Bibliothèque de l'école des Chartres*, IIIe série, t. V. pag. 516.

N° 2. *Emploi des biens.*

L'Église n'est pas propriétaire; dépositaire des aumônes des fidèles, elle en doit faire la distribution aux pauvres. Comment a-t-elle rempli cette mission? Ceci est un point essentiel. Si une expérience séculaire atteste que la destination des biens ecclésiastiques est accompagnée d'abus inévitables, la société ne doit-elle pas intervenir pour mettre fin aux abus? Nous ne contestons pas la charité de l'Église; elle n'oublia pas cette belle mission, même dans ses plus mauvais jours. Mais rappelons-nous que cette charité s'exerçait sur un patrimoine qui n'était pas à elle. A vrai dire, ce n'étaient pas les clercs qui exerçaient la bienfaisance; c'étaient les donateurs qui distribuaient leurs aumônes par l'intermédiaire du clergé. Si dans cette distribution il n'y a pas de garantie pour prévenir l'infidélité et le détournement, le but des donateurs n'est pas rempli; or ces garanties n'existaient pas dans l'Église et il ne pouvait pas y en avoir; car les bénéficiers, par une tendance naturelle, se considéraient comme propriétaires; il était impossible de préciser la limite où cessait leur droit et où commençait l'obligation de donner aux pauvres. De là des abus nécessaires.

Ces abus ont existé toujours et partout. A peine l'Église est-elle reconnue par l'État et capable de posséder, que des plaintes se font entendre sur le luxe, la prodigalité, et le dérèglement des évêques. Sous le régime féodal le mal s'aggrava. L'esprit de la féodalité qui l'envahit

était un esprit d'appropriation et de rude égoïsme, et non un esprit de dévoûment et de charité. Nous avons l'embarras du choix parmi les nombreux témoignages de cette époque : nous citerons les noms les plus considérables.

Saint *Damien* ne cesse de censurer, avec une âpre sévérité, les grands festins et les incroyables profusions qui se faisaient du bien de l'Église, dans les palais des cardinaux et des évêques, pendant que les pauvres dont ils étaient les économes, gémissaient dans la misère : « Les lits des prélats sont plus riches et plus magnifiquement ornés que les autels et les temples les plus augustes ; la croix adorable de Jésus-Christ repose dans des lieux moins somptueux que ceux où ses ministres prennent leur sommeil. Les évêques, que la seule frugalité peut rendre recommandables, recherchent une fausse et détestable gloire dans la somptuosité de leur table, dans des étoffes et des fourrures qui ne sont estimées que pour leur rareté et leur cherté [1]. » Saint *Bernard* dit à toute occasion que les dignités ecclésiastiques n'étaient recherchées qu'en vue des richesses qu'elles procuraient ; qu'on se disputait les évêchés pour en dépenser les revenus en vanités et en superfluités [2]. Les clercs, les ministres de l'Église ne craignaient pas de retenir pour eux les biens qu'ils devraient distribuer aux pauvres ; l'abbé de Clairvaux s'élève avec une juste indi-

[1] *Damiani*, Epist, I, 10 ; II, 1, 2.

[2] *Bernard*. Serm. in psalm. VI, 7, p. 838 ; de Officio episcoporum, cap. VII, n° 27, p. 472 ; de Vita Malachiæ, præf., p. 637.

gnation contre ces spoliations et ces sacriléges : « Dites-moi, pontifes, que fait l'or dans le frein de vos chevaux? En vain me tairais-je, la voix des pauvres crie contre vous. Ceux qui sont nus crient, ceux qui ont faim crient : dites-nous, pontifes, que fait l'or dans le frein de vos chevaux? Est-ce que l'or de vos freins nous empêche de mourir de faim et de froid [1]?... »

Tel est l'usage que les prélats faisaient du bien des pauvres au douzième siècle. Le treizième ne valait pas mieux que le douzième; voici le portrait qu'un moine [2] trace des clercs de son temps : « Vous voyez ces hommes, obligés par état de donner des exemples de pudeur et de modestie, se parer avec plus de soin que les femmes. Vous les voyez se montrer en public, les cheveux élégamment frisés, le visage fardé, les mains gantées, les pieds légèrement chaussés, la robe fendue jusqu'aux aines, et pour qu'il ne manque rien à la symétrie de leur ajustement, on les voit consulter sans cesse leur miroir. » Au quatorzième siècle, s'ouvre la décadence de l'Église du moyen âge, et ce n'est pas aux époques de décadence qu'il faut chercher la charité et l'abnégation. Écoutons Clémangis : « Les évêques mettent à peine le pied dans leur église ; ils passent la journée à la chasse, dans les festins et les jeux, et la nuit dans les bras des filles. Les chanoines ne songent qu'à leur ventre, et placent le bonheur de la vie dans la volupté

[1] *Bernard*. Epist. 42.

[2] *Hélinand*, moine de Froidmont, Sermon III sur la Pentecôte (*Tissier*, Bibliotheca Patrum Cisterc. VII, 269).

comme des porcs d'Épicure. Que dire des prêtres? Tous ceux qui ont peur du travail, prennent la tonsure, et passent ensuite leur vie dans l'orgie et la crapule[1]. » Que devenait le patrimoine des pauvres au milieu de cette corruption? Il servait à nourrir le luxe et la débauche des clercs. C'est un recteur de l'université de Paris qui le dit[2], et des voix hardies répétèrent son accusation au sein du concile de Constance, en face des coupables[3] : « Le patrimoine du Christ est dépensé en jeux et en festins. On aime mieux le jeter aux histrions et aux courtisanes, aux oiseaux de proie et aux chiens, que de le distribuer aux pauvres du Christ. »

En vain dira-t-on que l'abus ne prouve pas contre le droit; quand l'abus se confond avec le droit, ce droit n'est plus un droit. N'oublions jamais que l'Église n'est pas propriétaire. Elle avait une charge, c'est de distribuer aux pauvres les biens que les fidèles lui donnaient pour cet usage; mais comme elle avait aussi le droit de vivre de ce patrimoine, le droit l'emportait à chaque instant sur le devoir. Qu'auraient dit les saint Chrysostome, les saint Augustin, s'ils avaient rencontré un évêque du moyen âge? Le concile général de Latran de 1179, voulant mettre un terme au luxe excessif des

[1] *Clemangis*, de Ruina Ecclesiæ, 1. 25, 29 et 24 (*Von der Hardt*, Concilium Constant., t. I, part. III).

[2] *Henrici de Langenstein*, Consilium pacis, cap. 17 : « Attendite, an potius hodie equi, canes, aves et superflua ecclesiasticorum familia, patrimonium Ecclesiæ comedere debeant, quam pauperes Christi! » (dans *Gerson*, Op. t. II, pag. 837).

[3] *Von der Hardt*, Concilium Constantiense, t. I, pag. 908.

prélats, statua que les archevêques dans leurs visites auraient tout au plus quarante ou cinquante chevaux, les cardinaux vingt-cinq, les évêques vingt ou trente, les archidiacres sept, les doyens et leurs inférieurs deux [1]. Tel était le luxe légal. Est-ce là ce que saint Jérôme appelait le strict nécessaire?

Le luxe n'était pas le plus grand vice des bénéficiers, on pourrait dire plutôt que c'était la cupidité. Ici encore la force des choses entraînait le clergé. Vainement le spiritualisme chrétien lui disait-il de mépriser le monde, d'abdiquer la propriété et tout esprit individuel; la nature humaine l'emportait sur une loi qui la viole. Les clercs avaient une famille, trop souvent une concubine et des enfants; les biens des pauvres servaient à nourrir et à établir les fruits d'unions adultérines. Un abbé de Farfa dota sept filles et trois fils des biens du monastère; il en donna à tous ses autres parents; les moines, imitant son exemple, vivaient hors du couvent avec leurs concubines, pour mieux dire avec leurs femmes, car ils se mariaient publiquement, en volant du reste tout ce qu'ils pouvaient des biens de l'abbaye. Ces scandales n'étaient pas de rares exceptions. Il y a toute une législation sur les concubines et les enfants des clercs; elle a pour but de prévenir que les biens de l'Église ne passent en leurs mains [2].

Nous n'avons encore rien dit de l'emploi légal des biens ecclésiastiques, s'il peut être question de légalité

[1] *Concil. Later.*, 1179, c. 4.

[2] *Muratori*, Antiquit., VI, 275 et suiv.

dans une matière où l'on ne rencontre que des abus. Ils furent exploités pendant tout le moyen âge par la papauté; et dans quel but? Dans un but d'ambition et parfois de cupidité. A l'époque de leur lutte avec les Hohenstaufen, les papes imposèrent dîmes sur dîmes à l'Église d'Angleterre. Souvent après que la dîme était levée, la paix se faisait, ce qui n'empêchait pas les papes de garder l'argent. Le clergé anglican rappela aux vicaires du Christ, que ses biens étaient le patrimoine des pauvres, que les canons en avaient réglé l'usage, et qu'on n'y voyait pas qu'on dût les employer à faire la guerre et à la faire à des chrétiens [1]. *Thomassin* blâme ces plaintes : « Mieux valait, dit le pieux écrivain, employer les biens de l'Église aux guerres soutenues dans l'intérêt de la chrétienté, que de les dépenser en luxe, en somptuosité et en bonne chère. » Nous dirons que l'un n'était pas plus légitime que l'autre, au point de vue de l'intention des donateurs. Et puis, les guerres pour lesquelles les papes levaient des dîmes étaient-elles toujours faites dans l'intérêt de la chrétienté? Les croisades finirent par devenir un prétexte pour imposer l'Église. On vit le pape lever des dîmes en Allemagne pour fournir au roi de France de l'argent dans sa guerre contre le roi d'Aragon, ennemi du pape. *Thomassin* lui-même doute de la légitimité de ces exactions [2]. Il y avait donc abus jusque dans l'emploi relativement légal des biens ecclésiastiques, et contre cet abus il n'y avait aucune garantie

[1] *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, t. VI, 263.
[2] *Thomassin*, Discipline ecclésiast., part. III, liv. I, ch. XLI et XLIII.

possible, car le pape concentrait en lui la souveraine puissance; personne, disent les canonistes, ne pouvait lui dire : Pourquoi fais-tu cela?

Maintenant nous comprendrons la réaction qui se fit contre les richesses de l'Église. Elle prit souvent la forme de la violence, de la spoliation, de la chicane; elle était souvent aveugle comme l'instinct. Nous condamnerons la force brutale et la mauvaise foi partout où nous la rencontrerons; mais cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître le bien que Dieu sait tirer du mal.

N° 3. *Réaction contre les richesses de l'Église.*

La réforme sécularisa une partie des biens de l'Église, la révolution acheva l'œuvre des réformateurs en la généralisant. De là une haine immortelle contre la réforme et la révolution. On accuse les réformateurs d'avoir jeté les biens des pauvres en pâture aux princes, pour les attirer à la nouvelle doctrine; on accuse les princes de n'avoir embrassé la foi de Luther que par le plus vil des motifs, le cupidité. Quant aux hommes de la révolution, on les traite tout simplement de spoliateurs, de voleurs, de brigands. L'histoire de la lutte entre l'Église et l'État au moyen âge vengera la révolution religieuse au seizième siècle et la révolution politique du dix-huitième de ces accusations fanatiques. La sécularisation des biens de l'Église, comme toute la réforme, ne date pas de Luther; les réformateurs ne firent que

suivre l'impulsion des siècles, c'est à dire qu'ils obéirent à la voix de la Providence.

L'opposition contre les richesses de l'Église commença au jour où l'Église devint riche. Armée de son droit divin, prêchant le mépris des biens du monde, exploitant les terreurs de la vie future, l'Église enlevait sans cesse aux fidèles les biens périssables, pour s'enrichir elle-même. La réaction contre cette ambition absorbante était inévitable; l'instinct de la conservation devait soulever la société laïque contre l'Église, car la société ne pourrait abandonner ses biens, sans abdiquer, sans périr.

La féodalité commença la lutte de l'État contre l'Église, lutte brutale d'abord et sans aucun respect du droit. Mais la force fut ici bienfaisante comme ailleurs la guerre. Si les barons féodaux n'avaient pas dépouillé l'Église, au fur et à mesure qu'elle envahissait les terres et la souveraineté, l'Église aurait fini par absorber complétement la société laïque. Ceci n'est pas une supposition pour excuser l'abus de la force; les témoignages des clercs mêmes attestent que la féodalité n'était pas sans inquiétude sur les richesses excessives du clergé. Un moine, qui écrivit, au douzième siècle, un ouvrage sur l'*Honneur de l'Église*, intitule un de ses chapitres comme suit : « Contre ceux qui disent : *l'on fait tant de donations à l'Église, qu'à peine il restera quelque chose pour l'État* [1]. Le clergé essaya de se mettre à l'abri du

[1] *Placidus*, de Honore Ecclesiæ, cap. IX (*Pez*, Thesaurus Anecdotorum, t. II, part. II).

pillage, en lançant ses foudres contre les sacriléges qui osaient toucher à des biens consacrés à Dieu : il déclara que ces biens étaient inviolables, et devaient éternellement rester à ceux à qui ils avaient été donnés par la largesse des fidèles [1]. Les conciles du douzième siècle frappèrent d'anathème, ceux qui envahissaient les biens ecclésiastiques [2]. Mais les plaintes lamentables d'un concile du même temps prouvent que les foudres de l'Église étaient impuissantes à la protéger [3].

La papauté, en concentrant dans ses mains le pouvoir spirituel, donna à l'Église une force capable de lutter contre la barbarie. Mais l'ambition entraîna les papes dans les longues guerres du sacerdoce et de l'empire; ceux qui combattaient dans les rangs des Gibelins ne pouvaient avoir grand respect pour les biens de leurs ennemis. Au treizième siècle, l'Église d'Allemagne fut littéralement au pillage. Les conciles ne parlent que d'incendies, de rapines, de violences commises au préjudice du clergé [4]; celui de Brême de 1266 caractérise le règne de la force dans ces termes énergiques : « Voler l'Église s'appelle faire preuve d'adresse; la dépouiller

[1] *Concilium Remense*, 1119, c. 3 (*Mansi*, XXI, 235).

[2] *Ibidem*, 1148 (*Mansi*, XXI, 718), et 1157, c. 2 (*ibid.*, pag. 843).

[3] *Statuta synodalia Odonis episcopi Tullensis*, 1192 (*Mansi*, XXII, 647) : « Dilecti fratres et amici archidiaconi et abbates de episcopatu nostro ad nos venientes, et pro lacrymabilibus injuriis, quibus Ecclesiæ nostræ... quotidie oppressæ irremediabiliter laborant et afficiuntur, pariter ingemiscentes... »

[4] *Conciles de Trèves*, 1238, et de *Cologne*, 1266, c. 2, 4 (*Mansi*, XXIII, 477, 1135).

par la violence, c'est faire acte de courage et de vertu. » Ces vives plaintes étaient si bien l'expression de la réalité, qu'elles passèrent en style; on les trouve reproduites à la lettre dans les conciles de Vienne et de Magdebourg [1]. Le clergé n'avait d'autre arme contre les envahissements de la féodalité que l'excommunication, arme impuissante contre des hommes de violence. Il chercha une protection plus efficace en prenant des défenseurs dans les rangs mêmes de ses ennemis; mais les patrons ressemblaient trop souvent aux loups chargés de garder des brebis; ils dépouillaient les églises qu'ils devaient défendre [2]. Le concile général de Lyon de 1274 excommunia ces défenseurs infidèles, quels que fussent leur rang et leur puissance [3]. Vaines menaces! Si les anathèmes avaient pu protéger le clergé, il n'aurait pas eu besoin de défenseurs.

Tout le moyen âge fut pour l'Église un temps de lutte contre la violence. Ce n'était pas seulement en Allemagne, où sévissait la guerre du sacerdoce et de l'empire; les plaintes contre l'envahissement des biens ecclésiastiques retentissent dans toute la chrétienté. En France, un synode avoue que c'est la haine du clergé

[1] *Concile de Brême*, 1266 (*Mansi*, XXIII, 1158): « In rebus Ecclesiæ furtum reputatur sagacitas, rapina probitas et violentia fortitudo. » Cf. *Conciles de Vienne*, 1267, c. 4, et de *Magdebourg*, 1286 (*Mansi*, XXIII, 1171, XXIV, 774).

[2] *Concilium Moguntinum*, 1310 (*Mansi*, XXV, 328): « Quia plerique advocati ecclesiarum... diripiunt et usurpant sibi bona et res ecclesiarum... » Comparez le t. VII de mes *Études*.

[3] *Concilium. Lugdunense*, c. 12 (*Mansi*, XXIV, 90) : « Quantacumque dignitate honore præfulgeant. »

qui animait les spoliateurs [1]. En Angleterre, conciles sur conciles lancèrent l'excommunication et l'interdit contre les coupables et leurs complices; mais la répétition incessante de ces menaces prouve combien elles étaient inutiles [2]. En Espagne, mêmes plaintes, mêmes peines, et tout aussi peu de succès; en moins de cinquante ans, le concile de Tarragone renouvela six fois l'excommunication contre les spoliateurs de l'Église [3].

Voilà ce qui se passait au treizième siècle. On se tromperait si l'on attribuait ces usurpations à l'anarchie du moyen âge; la féodalité n'est pas le désordre, elle est plutôt un commencement d'ordre. Le treizième siècle est le siècle de saint Louis et de Frédéric II; les idées de droit et de justice prennent la place de la violence individuelle. Si l'Église était sans cesse dépouillée, c'est que la société laïque se trouvait en quelque sorte en état de guerre contre l'Église. Ce qui le prouve, c'est que la spoliation continue partout, malgré les progrès de la société dans la voie de la légalité. Écoutons les violentes excommunications lancées par le concile de Cantorbéry contre les envahisseurs des biens ecclésiastiques : « L'Église de Dieu est dans une condition pire que le sacerdoce sous Pharaon; le roi d'Égypte, bien qu'il opprimât toutes les classes de la société, conserva les

[1] *Concilium apud Castrum*, 1268, c. 1 (*Mansi*, XXIII, 1261. Mêmes plaintes dans le *Concil. Redonense*, 1273, c. 5 (*Mansi*, XXIV, 35).

[2] *Conciles de Londres*, 1257 (*Mansi*, XXIII, 951), de *Lambeth*, 1261 (*ibid.*, 1068), de *Chester*, 1289, c. 40 (*ibid.*, XXIV, 1063).

[3] *Martene,* Thesaurus anecdotorum, t. IV, pag. 283-300.

priviléges des prêtres. Aujourd'hui nous pouvons dire, avec Jérémie, que l'Église, la maîtresse des nations, est devenue veuve... Nous frappons les spoliateurs d'anathème : qu'ils soient damnés avec les impies qui ne ressusciteront pas au jugement dernier : qu'ils éprouvent la fureur des apôtres et de tous les saints : que leur maison soit déserte et qu'il n'y ait personne pour l'habiter : que leurs enfants soient orphelins et leurs femmes veuves : que l'univers les combatte et que tous les éléments leur soient contraires : qu'ils attirent dès cette vie une éclatante vengeance sur leur tête[1] ! »

Au treizième siècle, commence l'influence des hommes de loi. Mais les légistes ne vinrent pas en aide à l'Église ; ennemis nés des prétentions du sacerdoce, ils prirent parti pour les spoliateurs contre les spoliés. La violence prit un caractère juridique, et elle n'en fut que plus odieuse. Deux conciles d'Angleterre nous font connaitre les chicanes que les juges employaient pour dépouiller l'Église. Les actes de donation énuméraient ordinairement les terres, les droits, les revenus donnés à l'Église; parfois aussi ils portaient en termes généraux que le donateur cédait à tel monastère un domaine ou un fief avec toutes ses dépendances. Quelle que fût la teneur de l'acte, les légistes trouvaient matière à procès. La charte était-elle générale, ils contestaient aux donataires les biens qui ne leur avaient pas été cédés en termes exprès. Les biens étaient-ils énumérés dans la charte, ils exi-

[1] *Concil. Cantuariense*, 1310 (*Mansi*, XXV, 355-369).

geaient la preuve que l'Église en avait joui. Si l'Église avait possédé, mais si son titre n'existait plus, ils disaient que c'était une usurpation, quelque longue que fût la possession [1].

Les violences brutales ou judiciaires sont également condamnables. Il n'y avait qu'un moyen légitime de lutter contre l'Église, c'était d'arrêter l'accroissement de ses richesses. Aussitôt que l'État se constitua, il sentit le danger et il vit le remède. Déjà sous la féodalité, les seigneurs étaient intéressés à prévenir l'accumulation des biens dans les mains de l'Église; ils perdaient, en effet, les profits féodaux ou censuels, les *lods et ventes,* qu'ils avaient droit de percevoir à chaque mutation. Louis IX les autorisa à saisir tout fief relevant d'eux qui serait donné à un monastère, et à en conserver la propriété, si ce fief n'était pas retiré dans l'an et jour des mains de l'Église [2]. Dès lors les religieux furent obligés de traiter avec les seigneurs et de leur payer un droit qu'on appela amortissement, parce qu'il opérait l'extinction des droits féodaux sur les biens que l'on permettait à l'Église de posséder.

Les communes étaient plus intéressées que les barons féodaux à mettre un terme aux acquisitions de l'Église. C'est au sein des villes que l'État commença à se constituer. Elles avaient à pourvoir à des besoins publics, il leur fallait des revenus; de là la nécessité de l'impôt.

[1] *Conciles de Londres* et *de Merton* de 1258 (*Mansi*, XXIII. 951, 981). Cf. *Conciles de Rouen*, 1214, part. III, c. 34 (*Mansi*. XXII, 923).

[2] *Établissements de S. Louis*, I, 125.

Cependant dans leur sein se trouvait une classe de propriétaires, et précisément les plus riches, qui se prétendaient exempts des charges publiques par droit divin. Il y avait pour les villes un intérêt d'existence à empêcher que ces propriétés non imposables ne s'étendissent ; elles déclarèrent le clergé incapable d'acquérir. Les cités italiennes prirent l'initiative, non des cités gibelines, mais des cités guelfes [1], ce qui prouve que c'était une mesure d'intérêt social. L'exemple fut suivi partout, par les princes et les communes. Frédéric II défendit de vendre ou de donner des biens à des églises ou à des monastères qui se prétendaient exempts des charges publiques [2]. A la fin du treizième siècle, le comte de Flandre généralisa cette mesure et déclara tous les établissements religieux incapables d'acquérir des immeubles [3]. Le roi de Portugal porta un édit semblable [4]. Au quatorzième siècle, les villes libres d'Allemagne décrétèrent successivement que les clercs et les corporations religieuses ne pourraient plus acquérir d'immeubles ; ceux qui leur étaient donnés devaient être revendus dans l'année [5]. En Angleterre, le parlement prit, dès le treizième siècle, une mesure qui, au quinzième, devint le droit commun de l'Europe ; il statua que les établissements religieux ne

[1] *Florence*, loi de 1218 (*Raynaldi*, Annal. eccl., 1218. 32).

[2] *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, t. III, pag. 330.

[3] *Van Espen*, Op., t. I, pag 279.

[4] *Raynaldi*, Annal., 1273, 25.

[5] *Statuts de Ratisbonne*, 1308 ; d'*Augsbourg*, 1305 ; de *Mayence*, 1366 ; de *Cologne*, 1835 ; de *Munich*, 1345 (*Hüllmann*, Stædtewesen, IV, 129).

e pourraient acquérir, à quelque titre que ce fût, qu'avec l'autorisation du roi [1].

L'Église réclama contre ces restrictions. N'était-ce pas compromettre le salut des âmes que d'apporter des entraves aux libéralités qui rachètent les péchés? N'était-ce pas une atteinte à la liberté que de défendre aux testateurs de disposer de leurs biens comme ils l'entendaient [2]? Ces protestations, répétées pendant tout le quatorzième siècle [3], furent inutiles. Même au point de vue religieux, les richesses du clergé étaient dangereuses, et elles trouvèrent des censeurs dans son sein. Au moyen âge, un pape, un hérétique et un empereur incrédule furent d'accord pour les condamner. Pascal II renonça aux possessions temporelles de l'Église, parce qu'elles l'empêchaient de se livrer au soin des choses spirituelles. Les sentiments du pape ne furent pas du goût des hauts prélats, mais ils furent recueillis avidement par leurs ennemis. Arnauld de Bresse s'en fit une arme contre la papauté; bien qu'il pérît sur le bûcher, ses idées ne périrent pas. Frédéric II parlait de ramener l'Église à sa pureté primitive, en lui enlevant les richesses qui l'avaient altérée [4]. Les chrétiens les plus zélés tenaient

[1] *Statut de* 1379 (*Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II. part. IV. § 137, note *f*).

[2] *Concil. Andegavense*, c. 1 : «In grave præjudicium Ecclesiæ et periculum animarum» (*Mansi*, XXIV, pag. 1).

[3] *Conciles de Cologne*, 1300, c. 8, 9, et 1310, c. 1 (*Mansi*, XXV, 19, 231); d'*Avignon*, 1326, c. 36, et *Château-Gontier*, c. 8 (*ibid.*, 763, 1075).

[4] Voyez le t. VI[e] de mes *Études*.

même langage : ils voyaient avec plaisir l'Église dépouillée de ses biens temporels, parce que ces biens ne servaient qu'à nourrir le luxe, la débauche ou l'ambition des prélats. Tel était J. Huss, le plus orthodoxe des réformateurs ; il disait que, dans l'intérêt de la religion, les princes devraient ôter à l'Église les richesses qui la corrompaient [1].

Ces vœux ne furent pas étouffés dans le sang du martyr de Constance ; ils se firent jour dans des projets de réformation, auxquels l'on attacha, pour leur donner plus d'autorité, le nom de l'empereur. Un ministre de Sigismond publia un projet de réformation qui ne tendait à rien moins qu'à séculariser tous les biens de l'Église, en accordant un salaire au clergé [2]. La *réformation de Frédéric III* fut plus menaçante encore. L'auteur accuse ouvertement les clercs « de s'être emparés des biens des laïques par de mielleuses paroles, par la ruse et la supercherie, en leur faisant accroire qu'en donnant leurs biens à l'Église, ils pouvaient acheter le ciel. Cependant, dit-il, le patrimoine de l'Église, qui devait servir à nourrir les pauvres, est distribué à des femmes publiques. Le jour de la rétribution approche : les biens dont le clergé a dépouillé les laïques lui seront enlevés par les laïques : la société, exploitée par les clercs, traitera les clercs en ennemis [3]. » La réforme ne fit donc que répondre à un vœu général, en sécularisant

[1] *J. Hus*. Determinatio de ablatione temporalium a clericis, § 22, 25-27. (*Goldast.*, Monarchia, t. I, pag. 236, 237).

[2] *Trithem.*, *Annal. ad a.* 1416.

[3] *Gieseler*, Kirchengeschichte, II, 4, § 139, note 7.

les biens du clergé : l'intérêt de la religion était en harmonie avec l'intérêt économique de la société.

L'Église a toujours protesté contre la sécularisation, en la flétrissant comme l'abus de la force. En vain ses ennemis se prévalent-ils du mauvais usage que les clercs faisaient des biens ecclésiastiques; le pieux *Thomassin* répond que l'abus de quelques bénéficiers ne légitime pas la spoliation de l'Église. Cela serait juste, si l'Église était propriétaire absolu; il faudrait lui reconnaître alors avec les jurisconsultes le droit d'abuser. Mais l'Église n'est pas propriétaire; ses biens sont le patrimoine des pauvres, elle en a la gestion, et non la disposition. L'Église a donc des devoirs plutôt que des droits. Si elle est dispensatrice infidèle, faudra-t-il néanmoins lui laisser la faculté de dilapider des richesses qui ne sont pas à elle? N'appartient-il pas à l'État de veiller à ce que les donations répondent au but pour lequel elles sont faites? et si elle trouve que la destination n'est pas remplie, n'est-ce pas à lui à intervenir? C'est là un principe incontestable en matière de fondations; or les biens de l'Église ne sont que des fondations; le droit de disposition de l'État ne saurait donc être révoqué en doute.

La sécularisation soulève encore une question plus grave. Les biens de l'Église sont le patrimoine des pauvres; l'Église, comme propriétaire, est une grande institution de charité. Mais la bienfaisance, telle qu'elle la pratiquait, est-elle en harmonie avec les lois économiques qui régissent la société? Une expérience séculaire a prononcé contre l'Église. La charité catholique crée des pauvres, elle détruit l'énergie individuelle de

l'homme, elle est un principe d'appauvrissement et de décadence pour les États. Ainsi, en supposant même que l'Église fît une distribution fidèle des biens qui lui sont confiés, cet emploi serait encore nuisible à la société, il irait même contre l'intention des donateurs, car ceux-ci ont voulu soulager des misères, ils n'ont pas voulu nourrir la fainéantise. Quand les fondations deviennent nuisibles, n'est-ce pas à l'État de les supprimer? Personne n'oserait le contester. Dès lors la sécularisation est plus qu'un droit, c'est un devoir.

§ 2. Les exemptions.

N° 1. *L'Église en dehors de l'État.*

L'Église est d'institution divine et, à l'entendre, tous ses droits ont également leur origine dans la parole de Dieu. Il y a une manifestation de la volonté divine qui met à néant le prétendu droit divin de l'Église, c'est l'histoire. Or l'histoire, si elle nous explique les causes qui ont donné au catholicisme un certain empire à une certaine époque, nous apprend en même temps que cet empire, dû à des circonstances transitoires, était passager par essence. Quant aux témoignages sur lesquels l'Église fonde son droit divin, l'histoire encore, en les éclairant, leur ôte tout prestige et toute force. Il a fallu un temps comme le moyen âge, qui ignorait complétement l'histoire et qui était tout aussi ignorant dans la critique, pour permettre à l'Église d'invoquer à l'appui de ses prétentions des textes mal interprétés et même des

faux. L'exemption des clercs de toute charge publique nous montrera le droit divin de l'Église dans toute son inanité.

Sous les empereurs chrétiens, l'Église ne jouissait pas encore de l'exemption des charges. Nous avons vu que les saints Pères ne prétendaient aucunement à cette immunité. Quand on passe du sixième au douzième siècle, la révolution est complète ; le clergé réclame l'immunité des charges publiques à titre de droit divin. « Les clercs, dit l'abbé de Bonne-Espérance, *Philippe de Harveng*, sont exemptés de payer le tribut à César, parce que le caractère dont ils sont revêtus leur défend de se mêler d'affaires temporelles et qu'ils sont ou doivent être plus parfaits que les laïques [1]. » C'est, comme on voit, l'idée du pouvoir spirituel qui inspire ces hautes prétentions. Si vous demandez des témoignages pour appuyer la liberté de l'Église, ils ne manquent pas à la science historique du moyen âge; l'ignorance en matière d'histoire était telle que l'Église ne se trouvait jamais en défaut. L'Ancien Testament surtout lui fournissait une mine inépuisable : tantôt c'était une loi de Moïse qui, à titre de loi divine, devait encore régir la chrétienté : tantôt c'étaient des prophéties qui, par leur obscurité, se prêtent à toute espèce d'interprétation. Ne soyons donc pas surpris, si une loi concernant la tribu de Lévi devint, au douzième siècle, un témoignage de la volonté de Dieu pour exempter les clercs de toutes charges. L'immunité

[1] *Philip. de Harveng.* de Dignitate clericorum, cap. XL. (Op. ed. Chamart.)

de la tribu sacerdotale chez les Juifs, disent *Pierre de Blois* et *Jean de Salisbury*, est une figure de la liberté perpétuelle de l'Église[1]. Tel était le point de vue biblique; il y avait encore un autre point de vue que l'on peut rattacher à l'Évangile : « L'Église, dit Gerhoh, possède ses biens à un autre titre que les particuliers. Ceux-ci sont propriétaires absolus, tandis que le patrimoine de l'Église est le patrimoine des pauvres; on ne conçoit donc pas qu'elle soit soumise à des charges, à des impôts[2]. »

Les sentiments des docteurs tendaient à affranchir l'Église de toute contribution aux charges publiques, la liberté étant de droit divin, devait être absolue. Mais il était plus facile aux théologiens de bâtir des systèmes qu'à l'Église de les réaliser; placée en face d'un pouvoir rival, elle n'osa jamais réclamer une liberté complète. Deux conciles généraux se prononcèrent, au douzième et au treizième siècle, sur l'exemption des clercs; ils la supposent reconnue plutôt qu'ils ne la proclament, et ce qu'ils refusent à l'État à titre de droit, ils le lui accordent à titre de don. Le concile de Latran de 1179 se plaint vivement que les communes accablent l'Église d'impôts de toute espèce, tantôt pour réparer leurs fortifications, tantôt pour faire la guerre; il défend ces exactions sous peine d'anathème, sauf au clergé à accorder des subsides volontaires, en cas de nécessité ou d'utilité, et pour autant que les ressources des laïques soient insuffisantes. L'exécution de ce décret ayant

[1] *Petri Blesensis* Epist. 112; — *Johan. Sarisberiensis* Epist. 186.
[2] *Gerhoh*, de Ædificio Dei, cap. VIII (*Pez. Thesaurus*, II. 2. pag. 272).

éprouvé de la résistance, le concile de Latran de 1215 le reproduisit, en ajoutant une nouvelle garantie pour le clergé, la nécessité de l'intervention du pape pour légitimer les contributions volontaires de l'Église [1]. Les conciles ne prononcent pas les mots de droit divin; néanmoins leurs décrets furent un grand pas vers la liberté des clercs. En effet, le *don* que l'Église se disait disposée à faire à l'État impliquait que de droit elle était libre. Bientôt elle n'hésita pas à proclamer ouvertement son droit divin [2]. Il passa en principe que l'État n'avait aucun pouvoir ni sur les biens ni sur les personnes des clercs [3]. Voilà bien l'Église en dehors de l'État.

Pour comprendre jusqu'à quel point l'Église se croyait étrangère aux charges de l'État, il faut la voir en face d'une de ces puissantes nécessités qui réclament le concours de toutes les forces. Les croisades furent la lutte de la chrétienté contre les infidèles; l'Église, pour mieux dire, Dieu lui-même avait appelé les chrétiens aux armes. Quel fut le rôle du clergé dans une guerre essentiellement religieuse? Il exploita les besoins des barons, pour acheter à vil prix les terres de ceux qui allaient délivrer le tombeau du Seigneur. Quand, au douzième siècle, Saladin s'empara de la ville sainte, l'effroi se ré-

[1] Conciles de 1179, c. 19 (*Mansi*, XXII, 228); de 1215, c. 46 (*ib.*, 1030).

[2] Concile de *Magdebourg*, 1266, c. 17 (*Mansi*, XXIII, 1165) : « Cum Ecclesiæ, ecclesiasticæque personæ, ac res ipsarum, non solo jure humano quin imo et divino a sæcularium personarum exactionibus sint immunes... »

[3] Conciles de *Saint-Quentin* (Reims), 1272, c. 5 (*Mansi*, XXIV, 20), d'*Avignon*, 1326, c. 34 (*Mansi*, XXV, 762).

pandit en Europe, et la papauté elle-même jeta un cri d'alarme. Une assemblée de grands laïques et ecclésiastiques décréta la dîme saladine. L'Église n'était pas chargée seule des frais d'une guerre qu'elle seule avait provoquée et qu'elle seule entretenait par la voix de ses papes, les vicaires de Dieu ; elle devait contribuer avec les laïques aux frais d'une entreprise où l'honneur du Christ était engagé. Néanmoins le clergé seul réclama et il réclama avec aigreur. *Pierre de Blois* nous dira les motifs de cette singulière conduite. Il exhorta l'évêque d'Orléans, parent de Philippe-Auguste, à remontrer à ce prince que les ecclésiastiques devaient être exempts de cette subvention : « Il est temps, dit-il, de parler; vous ne devez pas suivre l'exemple des autres évêques qui flattent votre roi. Si le roi veut faire cette expédition, qu'il n'en prenne pas les frais sur les églises et les pauvres, mais sur ses revenus ou sur les dépouilles des ennemis, dont on devrait enrichir l'Église, loin de la piller elle-même sous prétexte de la défendre. Dites au roi qu'il a reçu le glaive temporel pour protéger l'Église, et non pour opprimer les pauvres. Si les évêques ne résistent pas à cette exaction, elle tournera insensiblement en coutume, et l'Église sera réduite en une honteuse servitude. La cause de l'Église est la cause de Dieu; les pèlerins meurent pour Jésus-Christ; les clercs mourront au besoin pour leur immunité. » Quant aux princes et à leurs besoins, l'Église ne s'en inquiète pas, elle leur donne ses prières, c'est tout ce qu'elle leur doit [1].

[1] *Petri Blesensis*, Epist. 112, 121, 28.

Ainsi l'Église possédait la moitié du sol et elle n'entendait contribuer aux charges publiques que par ses prières. Quand la force des choses l'obligeait à donner des subsides, elle ne le faisait qu'à titre de don. Innocent III écrit aux Milanais qu'ils devaient recevoir avec humilité et reconnaissance les dons que le clergé voulait bien leur faire, en vue de leurs besoins [1]. Les rois eux-mêmes avouaient qu'ils n'avaient pas le droit d'exiger le concours des clercs. A la fin du treizième siècle, les évêques du diocèse de Bourges accordèrent au roi la décime de leurs revenus pendant deux ans. Le roi déclara que cette concession était un pur don, et ne portait aucun préjudice à la liberté ecclésiastique [2]. Malheur aux princes qui foulaient aux pieds la liberté de l'Église! Dieu, disait le clergé, les poursuivait de sa vengeance. Henri II, roi d'Angleterre, mit une contribution sur les biens du clergé : « Ce fut, dit *Jean de Salisbury*, la cause de tous ses malheurs; heureux jusque-là, dès ce jour la fortune l'abandonna. Il en est de même de Frédéric Barberousse. Qui pouvait être comparé à l'empereur d'Allemagne, parmi les enfants des hommes? Depuis qu'il a foulé l'Église, Dieu l'a précipité du faite de sa grandeur [3]! »

[1] *Raynaldi* Annales, 1202, 65.

[2] « Ex sola gratia et mera liberalitate prædictum subsidium nobis faciunt. » *Martene*, Thesaurus, IV, 215-218.

[3] *Johan. Sarisberiensis*, Epist. 159, 178 (*Bibliotheca maxima Patrum*, XXIII, 459, 475).

N° 2. *Réaction contre l'exemption de l'Église.*

I

L'exemption absolue, de droit divin, est l'idéal de l'Église. C'est une utopie qui ne peut se réaliser, parce qu'elle est en opposition avec la nature des choses. L'Église a beau vouloir être en dehors de l'État, quand il s'agit de supporter les charges communes; obligation et droit sont des choses corrélatives : si elle n'a pas d'obligations à remplir à l'égard de la société, elle n'a pas de droits à réclamer : si elle ne contribue pas à ses charges, elle ne peut pas jouir de sa protection. Ce n'est pas ainsi que l'Église l'entendait; moins elle se reconnaissait de devoirs, plus elle avait de prétentions. C'était vouloir l'impossible; la liberté de l'Église impliquait contradiction; aussi peut-on dire qu'elle n'a jamais existé, parce qu'il est impossible qu'elle existe. Cela est si vrai, que l'idée de l'immunité absolue ne s'est produite qu'à une époque où il n'y avait pour ainsi dire plus d'État, plus de charges publiques. Ce n'est que dans une société en dissolution que les prétentions de l'Église pouvaient prendre racine et acquérir une apparence de réalité.

Le seule charge publique qui pesât sur la propriété dans le système féodal, c'est le service militaire. L'Église n'en n'était point affranchie; elle devait remplir tous les devoirs d'un vassal, et quand elle y manquait, elle y était contrainte par la force. Philippe-Auguste saisit le temporel des évêques d'Auxerre et

d'Orléans qui n'avaient pas répondu à son appel, et il ne leur rendit leurs biens qu'après le paiement d'une grosse amende; Innocent III lui-même reconnut que le roi était dans son droit [1]. Dans sa vie étroite, la féodalité pouvait se passer d'impôts réguliers; mais dès qu'elle sortait des limites de son existence ordinaire, ses besoins étaient ceux de tout État, et elle y devait satisfaire comme toute société y satisfait, en demandant des sacrifices à ses membres. Le sol, seule richesse du moyen âge, était en grande partie dans les mains de l'Église; comment aurait elle échappé aux charges qui grèvent le sol? Elle dut, malgré sa résistance, payer la dîme saladine; ce fut le principe d'une imposition qui finit par devenir régulière [2]. On commença par lever des dîmes pour toutes les croisades; quand les guerres saintes cessèrent, on continua à en lever pour les besoins de l'État. Les décimes ecclésiastiques ne différaient de l'impôt que par le nom.

L'Église n'avait qu'un privilége : son consentement était requis pour légitimer les charges qu'elle supportait. Ce privilége était au fond un droit commun; par par cela même il ne pouvait pas aller jusqu'à un refus absolu de concours. Le plus hautain des papes, Boniface VIII, fut obligé de reconnaître que l'imposition de l'Église était une question de nécessité. Philippe le Bel ayant levé une contribution sur le clergé, le pape lança sa fameuse bulle où il constata l'antique haine des laï-

[1] *Innocentii III* Epist. XIII, 190, 191.

[2] *Thomassin*, Discipline ecclésiastique, part. III, liv. I, ch. XLIII.

ques contre les clercs ; il voyait une preuve de cette inimitié dans les édits du roi qui chargeaient le clergé, bien que les princes n'eussent aucune puissance sur les personnes ni sur les biens ecclésiastiques. Philippe le Bel répondit au pape par une défense générale de transporter de l'argent hors du royaume. Boniface, tout en déclarant que l'ordonnance du roi était insensée, s'il prétendait l'appliquer aux clercs, interpréta sa bulle en ce sens qu'il fallait l'autorisation du saint-siége pour lever des subsides sur le clergé ; c'était revenir au décret du concile de Latran. Philippe le Bel soutint avec fermeté le droit de l'État : « Les clercs sont membres de la société comme les autres, et par conséquent obligés de contribuer à sa conservation. Leur défendra-t-on de contribuer aux besoins publics, tandis qu'on leur permet de donner le patrimoine des pauvres aux bouffons, et de le dépenser en vanités et superfluités de toute espèce? » Boniface convint qu'en cas de nécessité, le roi pouvait demander un subside au clergé, sans même consulter le pape, et c'était au roi à juger en sa conscience s'il y avait nécessité [1].

Si l'on fait abstraction des formes, on peut dire que les libéralités de l'Église étaient une vraie obligation. Le consentement de la nation est aujourd'hui requis pour toute imposition ; est-ce à dire que les contributions des citoyens soient un pur don? C'est un don forcé, et il en était de même au moyen âge. Le droit divin de l'Église

[1] *Du Puy*, Différend entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Preuves, pag. 13-15, 21, 26.

cédait devant la nécessité ; en refusant de supporter sa part dans les charges publiques, elle abdiquait en même temps tout droit à la protection de l'État : c'est ce que les princes savaient très bien lui faire sentir. Philippe-Auguste, manquant d'argent, demanda au clergé de Reims de l'assister, comme c'est la coutume des Églises d'assister leur défenseur; le clergé assura le roi qu'il l'assistait de ses prières. Quelque temps après, les comtes de Rhetel et de Coucy s'emparèrent des terres du chapitre de Reims; les chanoines implorèrent la protection du roi qui leur répondit qu'il y emploierait ses prières. Le chapitre comprit que, s'il voulait être défendu par les armes, il devait au roi un appui plus solide que des oraisons [1].

Cependant il n'a pas tenu au clergé que son exemption devînt une réalité. Si on l'avait écouté, il se serait retranché derrière sa liberté pour se soustraire à toute espèce de charges, même les plus sacrées. Ce n'est pas nous qui lui adressons ce reproche, l'accusation vient d'un pape. Quand Clément IV accorda à saint Louis une décime de tous les revenus ecclésiastiques pour la guerre sainte, les prélats réclamèrent en remontrant au saint-père que la perte de Jérusalem provenait de ces servitudes qu'on imposait à l'Église. Clément leur répondit durement : « Est-ce une servitude que de donner une petite partie de vos revenus à une cause, pour laquelle le Fils de Dieu a versé tout son sang? N'est-ce pas plutôt une avarice sordide de refuser une petite

[1] *Guillaume le Breton*, Vie de Philippe-Auguste, livre I.

somme d'argent à une cause pour laquelle un saint roi et tous les grands du royaume exposent leur vie [1]? » En 1263, les archevêques de Reims, de Sens et de Bourges s'opposèrent à un centième qu'Urbain IV voulait lever pour les besoins de la terre sainte. Le pape leur répondit qu'il était surprenant et honteux que des évêques fussent plus avares de leur argent que les princes ne l'étaient de leur sang et de leur argent tout ensemble [2].

L'égoïsme du clergé éclatait aussi souvent que l'occasion s'en présentait. En 1415, le roi de France imposa un subside à l'Église, dans la plus pressante nécessité. Les évêques assemblés à Bourges réclamèrent; ils citèrent les témoignages de l'Ancien Testament, les décrets des conciles, les lois des empereurs, pour établir l'immunité du clergé; ils compatissaient, disaient-ils, aux maux du royaume, mais, pour les soulager, ils ne voulaient donner autre chose que des larmes et des prières [3] : à leurs yeux, l'immunité, ou ce qu'ils appelaient la liberté de l'Église, allait avant les intérêts temporels. Leur opposition dut céder devant la puissance des rois, mais là où les clercs étaient les plus forts, ils résistèrent. Au moyen âge, la souveraineté n'était pas centralisée, comme elle l'est aujourd'hui; elle prit naissance dans les communes, avant de se concentrer dans la royauté. Mais les communes, dans leur isolement,

[1] *Raynaldi*, Annales eccles., 1267, 53, ss.

[2] *Idem*, *ibid.*, 1263, 13.

[3] « Arma nostræ militiæ, lacrymas et orationes offerimus, » (*d'Achery*, Spicileg., III, 759, 760).

étaient faibles en face de la forte unité de l'Église. Le clergé mit sa puissance à profit pour maintenir dans l'intérieur des villes l'immunité des charges qui lui tenait tant à cœur.

II

Les clercs qui habitaient les villes y jouissaient des bienfaits que l'État assure à ses membres; la police protégeait leurs personnes et leurs biens; en défendant la cité contre les brigandages de la féodalité, les milices communales défendaient en même temps les clercs. Quoi de plus juste que de contribuer aux dépenses dont ils profitaient? Cependant les conciles accablent de leurs foudres les communes qui osent imposer le clergé. Le concile d'Avignon casse en termes violents les statuts contraires à la liberté de l'Église; il traite les auteurs de ces statuts d'hommes irréligieux qui, foulant aux pieds toute crainte de Dieu, se tournent contre leur sainte mère l'Église [1]. Le concile de Londres menace tous ceux qui accablent le clergé d'exactions, des peines terribles dont Dieu a frappé les Égyptiens pour avoir soumis le peuple d'Israël à une servitude injuste [2]. Un des plus singuliers reproches que les conciles fassent aux communes, c'est la cupidité; ils ne trouvent pas d'expressions assez fortes pour dépeindre cette insatiable passion qui, semblable à la sangsue, ne se repaît ja-

[1] *Concilium Avenionense*, 1282 (*Mansi*, XXIV, 434).
[2] *Concilium Londinense*, 1342, procem. (*Mansi*, XXV, 1169).

mais [1]. Et quel était donc le mobile de l'Église? Il est vrai que le clergé a toujours à sa disposition le mot de charité pour couvrir son égoïsme; à l'entendre, c'est le patrimoine des pauvres qu'elle défendait contre la rapacité des laïques; mais qui ne voit que l'Église ajoutait à la cupidité un vice plus honteux encore, l'hypocrisie?

Les communes bravèrent les foudres de l'Église. Chose remarquable, ce sont les villes guelfes qui donnèrent l'exemple de la résistance. Milan fut excommuniée trois fois en un siècle; en 1263, elle resta cinq années dans les liens de l'excommunication; au quatorzième siècle, elle se passa pendant vingt-deux ans de la communion de l'Église. Bologne, Florence, montrèrent le même mépris pour les censures papales. Les villes d'Allemagne rivalisèrent avec les cités italiennes. A la fin du treizième siècle, Cologne supporta pendant cinq années la priva-

[1] *Concilium. Biturricense*, 1276, c. 10 (*Mansi*, XXIV, 174) : « Sanguisugæ sitibunda progenies ac radix omnium malorum cupiditas, semper vociferans, affer, affer, moliri non desinit quemadmodum per exquisitas astutias et callidiora commenta, ardori proprio, licet inextinguibili, lucri temporalis, quamquam illiciti, pocula subministret. » — Cette déclamation est reproduite textuellement dans le concile de *Pont-Audemer* de 1279 (*Mansi*, ib., 228).

Les conciles qui cassent les statuts contraires à la liberté de l'Église sont en très grand nombre. Voyez conciles de *Narbonne*, 1227, c. 12 (*Mansi*, XXIII, 24); de *Bourges*, 1246, c. 18, 28 (*Mansi*, XXIII, 696, 698); de *Valens*, 1248, c. 7 (*Mansi*, XXIII, 772); de *Magdebourg*, 1266, c. 17, 20 (*Mansi*, XXIII, 1161, 1165); de *Magdebourg*, 1286 (*Mansi*, XXIV, 775, 778); de *Wirtzbourg*, 1287, c. 36 *Mansi*, XXIV, 864); constitutions d'un légat dans la Lombardie, 1287, c. 1, 2 (*Mansi*, XXIV, 882); concile d'*Aschaffenbourg*, c. 19, 20 (*Mansi*, XXIV, 1092).

tion de la communion apostolique; Francfort-sur-l'Oder resta excommuniée, au quatorzième siècle, pendant vingt-huit ans, une vie d'homme. Les jeunes générations, qui grandissaient pendant l'interdit, n'avaient aucune idée du culte catholique; quand il fut rétabli à Francfort, elles s'en moquèrent comme d'une mascarade [1].

L'Église dépassait les limites de son pouvoir; elle périt par ses excès. A force d'être prodiguée, l'excommunication n'effrayait plus personne. On vit des laïques excommunier à leur tour les évêques et remplir les fonctions spirituelles des clercs; ailleurs, ils interdisaient le baptême et la confession, ils célébraient les mariages et en prononçaient la dissolution [2]. Tout cela se passait aux portes de Rome! Boniface VIII se plaignit amèrement de ce mépris des censures ecclésiastiques. Il y avait des villes qui poussaient le mépris jusqu'à l'hérésie : les bourgeois de Béziers disaient qu'ils se portaient mieux pendant l'interdit, que l'excommunication ne leur faisait perdre ni l'appétit, ni le sommeil [3].

L'Église refusait de se soumettre aux charges publiques, tout en réclamant la protection de l'État. Que dirait-on aujourd'hui d'un citoyen ou d'une association qui prétendrait jouir des bénéfices de l'état social, sans en supporter les charges? Cette prétention serait considérée comme un crime ou comme une folie. La force dont l'État dispose maintenant pour briser les résistances qu'il rencontre, manquait aux communes du moyen âge;

[1] *Hüllmann*, Stædtewesen des Mittelalters, IV, 131-133.
[2] *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, t. V, pag. 134, s.
[3] *Raynaldi*, Annal. Eccles., 1297., nº 57.

que firent-elles? Elles usèrent de représailles contre l'Église; puisque les clercs ne voulaient pas être citoyens pour les charges, ils ne devaient pas réclamer les droits des citoyens. De là l'espèce d'excommunication civile dont on frappa les clercs. Les Italiens prirent l'initiative. En 1218, l'évêque de Fano ayant refusé de contribuer aux frais des fortifications, le podestat défendit de lui vendre des vivres; la défense fut si bien observée, que le prélat manqua de mourir de faim. En 1220, les trois cents conseillers de Parme dégagèrent le podestat du serment qu'il avait prêté de protéger les églises, les clercs et l'évêque; on défendit aux bourgeois de moudre le grain des prêtres et de cuire leur pain; si un bourgeois au lit de mort promettait de se soumettre à l'Église, on l'enterrait dans le fumier, et s'il revenait à la santé, on confisquait ses biens. Le pape, ne sachant comment briser leur résistance, ordonna à toutes les puissances catholiques de saisir les biens et les créances des Parmesans, jusqu'à ce qu'ils eussent donné satisfaction au saint-siége. Il en résulta un véritable état de guerre; les palais de l'évêque furent pillés, ses terres dévastées, les prêtres maltraités. Ces scènes ne se passaient pas seulement dans les grandes cités d'Italie, elles se reproduisaient jusque dans les plus petites villes. De là des attentats inouïs contre le clergé [1].

L'exemple des cités italiennes trouva des imitateurs en France [2], au grand scandale de l'Église. En 1259, le

[1] *Raumer*, Geschichte der Hohenstaufen, t. V, pag. 133, 135, 136.
[2] Concilium *Biterrense*, 1246, c, 18, 32 (*Mansi*, XXIII, 696, 699).

comte d'Angoulême défendit, sous peine de confiscation, de vendre des vivres aux clercs, et de leur acheter quoi que ce fût; il leur défendit même de puiser de l'eau dans les rivières et les fontaines publiques. Ainsi mis hors la loi, le clergé fut obligé d'abandonner la ville. Les évêques se plaignirent de ce procédé inouï, comme « d'une chose monstrueuse, d'une cruelle innovation et d'une cruauté nouvelle; » ils s'adressèrent au pape pour lui dénoncer ce fait lamentable et horrible; ils le supplièrent « avec larmes, soupirs et véhémente douleur d'apporter à cette nouvelle peste un tel remède, que la peine terrible qui frapperait les coupables servît d'exemple aux impies, ils représentèrent aux cardinaux que l'existence de l'Église et l'avenir même de la foi chrétienne étaient en cause : « que deviendra la religion, si le premier tyran venu peut mettre les clercs hors la loi et les empêcher de conférer les sacrements? » « Déjà, écrit l'évêque expulsé, les habitants se mêlent d'enterrer les morts dans les lieux saints, à grand bruit de tambours et de trompettes, et avec d'autres solennités abominables; ils ne se soucient ni de l'excommunication ni de l'interdit; aux crimes qu'ils ont commis, ils menacent d'en ajouter de plus grands encore [1]. » Cette guerre de représailles, déplorée comme une innovation criminelle, devint bientôt générale. Conciles sur conciles cherchèrent à réprimer les audacieuses entreprises contre les clercs : ici les laïques leur interdisaient le feu et l'eau, là ils défendaient de leur payer la dîme : ailleurs ils

[1] *Martene*, Amplissima collectio, t. VII, pag. 155, sqq.

s'engageaient à rompre toutes relations avec les clercs, même à ne plus leur parler : les seigneurs allaient plus loin, ils mettaient les églises et les monastères hors la loi, et excitaient leurs vassaux à piller les biens des clercs et à maltraiter leurs personnes. La guerre dura aussi longtemps que les clercs refusèrent de plier sous la loi commune [1].

III

L'Église soutint son immunité divine jusqu'au bout; elle ne céda que sous le coup de la Réforme. Il n'est pas sans intérêt de suivre cette lutte séculaire entre le droit laïque et l'égoïsme clérical. Nulle part le clergé n'avait plus de puissance qu'en Allemagne; nulle part sa résistance ne fut plus longue, plus obstinée. Assistons aux démêlés des bourgeois d'une ville libre avec son chapitre. Au XIVe siècle, les habitants de Worms commencèrent à contester aux clercs l'étendue de leur immunité. En 1366, une transaction intervint entre le conseil et le chapitre : « Les clercs ne payeront rien pour le fruit de leurs bénéfices ; mais ils seront soumis aux impositions communes, s'ils achètent ou s'ils vendent. » Les

[2] Concile de *Tours*, 1282, c. 14 (*Mansi*, XXIV, 472). — *Las Siete Partidas* du roi Alphonse, 1284, tit. IX, liv. XXXIII. — Concile de *Liége*, 1287 (*Martene*, Thesaurus, IV, 869, 870). — Statuts des églises d'*Amiens* et de *Cambrai*, du XIVe et du XVe siècle (*Martene*. Amplissima Collectio, VII, 1233, 1343) — Conciles de 1331 et de 1365 (*Mansi*, XXV, 947, c. 26 ; XXVI, 526, c. 98), de 1378 (*Mansi*, XXVI, 631).

terres de l'Église consistaient principalement en vignobles, et, pour en tirer profit, les chanoines se faisaient marchands et débitants de vin. N'était-il pas juste que, comme tels, ils fussent régis par la loi commune? Cependant ils résistèrent pendant des siècles, hautains et arrogants quand la commune était faible, cédant et biaisant quand la commune était forte. En 1384, le conseil augmenta l'impôt sur le vin, en diminuant la mesure. Le clergé ayant voulu maintenir sa vieille mesure, le conseil défendit d'acheter du vin aux clercs. Sur cela le chapitre quitta la ville, et la fit condamner à une forte amende par le roi d'Allemagne. Les bourgeois furieux attaquèrent le clergé dans son refuge; ils dévastèrent ses propriétés et maltraitèrent les personnes des clercs. Comme le chapitre était intéressé à rentrer en ville, il transigea; les chanoines, tout en faisant leurs réserves, consentirent à payer l'impôt d'après la nouvelle mesure pendant six années.

A l'expiration de ce délai, le clergé, fort de l'appui des princes, revendiqua hardiment son antique immunité; il ne voulut consentir à l'impôt qu'à titre de don volontaire. La commune, dont les finances étaient en mauvais état, ne tint aucun compte de ces prétentions; elle imposa le clergé, et, comme il refusa d'obéir à la loi, elle lui ordonna de quitter la ville. Après ce coup d'audace, la cité fut frappée d'interdit. Il y avait, dès lors, rivalité entre la démocratie des métiers et l'aristocratie du conseil. L'évêque mit cette opposition à profit; il s'adressa aux chefs des métiers, protestant de son respect pour les libertés de la ville, et déclarant que

le clergé ne demandait que le maintien des anciennes coutumes. Mais le but de l'évêque était par trop visible ; les maîtres lui répondirent qu'il n'avait qu'à s'adresser au conseil, qui saurait lui répondre; que son amour de la liberté ne leur inspirait pas grande confiance, quand ils voyaient les chanoines réclamer avec tant d'insistance un privilége pour le débit de leur vin; que les métiers sauraient défendre les droits de la commune. Cependant l'influence toute-puissante du roi força le conseil à céder; une transaction, faite en 1407, reconnut l'immunité des clercs en principe, sauf quelques restrictions, consenties au profit de la ville. Les choses restèrent en cet état pendant tout le quinzième siècle. Au commencement du seizième, le chapitre fut obligé de renoncer à une partie de ses prétentions : on approchait de la réforme. Dans la première terreur qu'inspira la révolution religieuse, le clergé se soumit à la loi commune pour toutes les charges publiques; il promit de ne plus revenir sur ces concessions, ce qui ne l'empêcha pas de recourir à la puissance temporelle pour les faire casser. Ceci se passait en 1525; en 1530, la ville embrassa le protestantisme [1].

Que d'enseignements dans cette longue lutte! On voit ce qu'était en fait l'exemption dont, par une espèce de sacrilége, on voulait faire remonter l'origine à Dieu; les chanoines étaient marchands de vin, et ils exploitaient leur immunité dans l'intérêt de leur débit. Le droit divin

[1] *Arnold*, Verfassungsgeschichte der deutschen Freistædte, t. II pag. 328, 335, 336, 430, 432, 435, 438, 482, 500.

de l'Église aboutissait donc à transformer les clercs, ces élus de Dieu, en marchands de vin privilégiés! Est-ce dans ce but que Jésus-Christ avait prêché la *bonne nouvelle?*

§ Les dîmes.

N° 1. *Le droit divin de l'Église.*

Les dîmes sont le souvenir le plus odieux qu'ait laissé le régime aboli par la révolution; elles partagent, avec les servitudes féodales, la haine que les populations des campagnes vouent au passé; il suffit de leur faire craindre le rétablissement de cet impôt vexatoire pour les soulever contre le clergé, même là où il domine encore sur les esprits. L'Église recule devant cette impopularité; à ceux qui lui opposent l'immutabilité de son institution divine, elle répond que les dîmes ne sont pas un droit divin, en ce sens qu'elles doivent être maintenues à l'égal d'un article de foi; tout ce qui est de droit divin, c'est que les fidèles sont tenus d'entretenir le clergé; quant aux moyens, ils varient d'après les temps et les lieux. Nous allons voir que cette excuse est en contradiction ouverte avec les témoignages historiques. Chose remarquable! le clergé est obligé d'abandonner son prétendu droit divin, précisément en un point où il a pour lui le texte d'une Écriture révélée. Il n'y a point de subtilité qui puisse pallier l'inconséquence de l'Église; elle est entraînée malgré elle dans le mouvement général qui emporte le monde. En vain prétend-elle rester immuable; le privilége qu'elle a revendiqué pendant des siècles

comme un droit divin, elle l'abandonne sous la pression de cette loi du progrès qu'elle nie et qui la domine néanmoins quoi qu'elle fasse et quoi qu'elle dise.

A l'époque où les dîmes furent admises définitivement, les redevances féodales remplaçaient les contributions publiques; l'Église seule perçoit un impôt véritable. N'est-ce pas une confirmation éclatante de ce que nous avons dit, que l'État disparaît et que l'Église prend sa place? Mais l'Église, malgré toute sa puissance, n'aurait pas réussi dans son dessein, si elle n'avait parlé au nom de Dieu. Si elle avait tenu au moyen âge le langage qu'elle tient aujourd'hui, jamais les dîmes ne se seraient établies. Il a fallu que les peuples fussent bien convaincus du droit divin du clergé, pour subir le lourd fardeau qu'il leur imposait. L'Église ne manqua aucune occasion d'inculquer aux esprits cette croyance que les dîmes sont de droit divin : « Dans toutes les lois et les canons, dit *Thomassin,* où il est parlé des dîmes, cette obligation y est toujours considérée comme fondée sur l'Écriture [1]. »

Au dixième siècle, les fidèles cherchaient à limiter les dîmes, ne pouvant pas s'en défendre absolument; le concile de Trosley fait retentir aux oreilles de ces tièdes chrétiens, non pas ses canons, mais la parole de Dieu, les passages formels des Nombres, du Lévitique et du Deutéronome [2]. Les plus grands papes du moyen âge,

[1] *Thomassin*, part. III, liv. I, ch. VII, § 6.

[2] « Audiant non nostra, sed per sacras scripturas *Dei* de talibus mandata. » (Concile de *Trosley*, 909, c. 6.)

Alexandre III, Innocent III, abondent dans le même sens [1]. Encore au seizième siècle, le dernier concile général qui se soit réuni, le concile de Trente ordonna de payer fidèlement les dîmes, en se fondant sur ce que c'est une dette dont on s'acquitte envers Dieu [2]. A quoi bon accumuler des témoignages? Le caractère divin de cette odieuse contribution se révèle dans toutes les dispositions qui y sont relatives. Les conciles ne cessent de proclamer que les dîmes sont dues pour le salut des âmes [3] : le salut éternel est-il aussi intéressé dans une contribution ordinaire? Celui qui n'acquitte pas la dîme lèse le droit de Dieu, dit le concile de Marseille [4] : en est-il de même de celui qui ne paie pas ses patentes? Les fidèles récalcitrants pèchent mortellement, dit le même concile; voilà la dîme mise sur la même ligne qu'un article de foi; en est-il de même de l'impôt foncier? Pour

[1] « Cum decimæ non ab hominibus, sed ab *ipso Domino* sint institutæ. » (Alexandre III). — « Decimæ a *divina* constitutione debentur. » (Innocent III). — *Thomassin*, part. III, liv. I, ch. 9, § 8.

[2] « Cum decimarum solutio debita sit *Deo*. » (Sess. XXIV, c. 12).

[3] Concil. *Gradense*, 1296 : « Volentes animarum periculum obviare. » (*Mansi*, XXIV, 1167). — Concil. *Ravennatense*, 1286, c. 7 (*Mansi*, XXIV, 622) : « Cum jure divino et humano decimæ debeantur, et in signum universalis dominii sibi ipsas dominus reservaverit, exactionem earum præterire non possumus nec debemus absque animarum periculo nobis subjectarum. »

[4] Synodus *Massiliensis*, 1263 (*Mansi*, XXIII, 1113) : « Quoniam Deus in signum universalis dominii, de universis quæ dedit usui hominum, decimas sibi retinuit, ideo — qui eas solvere integre noluerit, debet ut invasor et detentor juris divini et ecclesiastici excommunicari, tanquam pro peccato mortali, sicut docent jura canonica et divina. »

qu'il n'y ait aucun doute sur le caractère sacré de la dîme, l'Église rejette de son sein comme infidèle et livre aux démons celui qui refuse de l'acquitter [1] : ceux qui ne paient pas les droits d'enregistrement ou les éludent, seraient-ils aussi damnés? Enfin, l'Église lie l'avenir, comme elle charge le présent. Les lois ordinaires changent, même les lois fondamentales ; le temps anéantit par la prescription les droits les plus sacrés; mais peut-on prescrire contre Dieu? Dans les choses qui concernent le salut des âmes, il ne peut pas être question de prescription, dit le concile de *Bourges;* plus le péché est grand, plus il s'aggrave avec le temps [2]. Par la même raison, aucune désuétude ne peut être opposée à l'Église; car les dîmes sont de droit divin, dit *saint Thomas* [3] : qui oserait abroger ce que Dieu a décrété?

Voilà donc l'humanité liée pour l'éternité par une loi d'impôt comme par le dogme. Heureusement l'éternité est un mot vide de sens, quand ce sont les hommes qui le prononcent. Le droit divin de l'Église sur les biens est abandonné par l'Église même, et pour maintenir son dogme elle est obligée de recourir à mille distinctions, afin de le concilier avec les tendances progressives de

[1] Concilium *Regiense*, 1285, c. 20 (*Mansi*, XXIV, 583) : « Cum ex præcepto divino et ex constitutione Ecclesiæ decimæ debeantur, et sint nonnulli eas in propriæ salutis interitum solvere non curantes — sciant quod tanquam præceptorum Domini et constitutionis Ecclesiæ transgressores a fidelium consortio sequestrandos. »

[2] Concile de *Bourges*, 1276, c. 8 (*Mansi*, XXIV, 173).

[3] *S. Thomas*. Quodlibet, t. VIII, in fine.

l'humanité, sans qu'elle ait l'air de répudier son passé. Mais il n'y a pas de distinction qui tienne : le dogme tombera en pièces, comme nous avons vu tomber en pièces le droit divin de l'Église.

N° 2. *Réaction contre le droit divin de l'Église.*

Les dîmes sont la marque de la souveraineté de l'Église, comme l'impôt est la marque de la souveraineté de l'État. On le conteste en vain au dix-neuvième siècle; le moyen âge ignorait les ménagements auxquels le clergé est forcé aujourd'hui de recourir pour rendre sa domination possible. *Henri de Gand*, le plus indépendant des docteurs scolastiques, nous fera connaître les sentiments les plus modérés du catholicisme. Le *docteur solennel* osa soumettre le droit divin de l'Église à la critique de la raison ; il ne croit pas que la dîme soit de droit divin, en ce sens qu'elle doive toujours et partout être du dixième des fruits; mais entend-il nier par là que l'Église ait sur les biens des laïques un droit qu'elle tient de Dieu, que les lois humaines ne lui ont pas donné et qu'elles ne peuvent pas lui enlever? « L'Église, dit-il, a un droit sur les biens des laïques, elle en peut user aussi souvent que son intérêt l'exige. Le pape peut donc exiger des décimes des laïques comme des clercs, il peut forcer les fidèles à les payer. Ce droit est de l'essence de l'Église; on ne peut pas prescrire contre elle [1]. »

[1] *Henri de Gand*, Quodlibet. VI, quæst. 23.

Ainsi l'Église a le droit de disposer des biens des laïques, elle est donc souveraine. Mais sa puissance repose sur un faux titre; l'humanité, par l'organe de l'Assemblée Constituante, a revendiqué ses droits et les a déclarés inaliénables et imprescriptibles. Voilà une souveraineté qui est réellement de droit divin, car elle est de l'essence des nations, et les nations sont de Dieu. Mais comment l'Église souveraine subsistera-t-elle en face de l'État? Deux souverains ne peuvent pas coexister. Aussi le droit divin de l'Église n'a-t-il jamais eu l'assentiment des peuples; ils ont toujours protesté contre sa domination, tantôt par la violence, tantôt par la ruse. A peine les dîmes sont-elles établies, que les laïques s'en emparent; les conciles du neuvième siècle cherchent à effrayer les usurpateurs, en montrant que la famine est une suite de leur sacrilége [1]. Mais les menaces du ciel n'intimidèrent pas les seigneurs; les usurpations continuèrent en dépit du droit canon qui déclarait que les laïques ne pouvaient posséder des dîmes sans sacrilége [2]; les évêques eux-mêmes, entraînés par l'esprit guerrier de la féodalité, et parfois par la nécessité de la défense, donnèrent les dîmes en fief à leurs vassaux, pour se les attacher. Au point de vue du droit divin, ces concessions étaient nulles. L'Église protesta et elle réclama, mais en vain; elle fut obligée de donner sa sanction aux faits accomplis, en reconnaissant la validité des dîmes inféodées [3].

[1] *Thomassin*, Discipline de l'Église, part. III, liv. I, ch. VII, § 8.
[2] *Hugon. de Sancto Victore*, de Sacrament., lib. II, part. IX, c. 10.
[3] *Thomassin*, part. III, liv. I, ch. XI, § 17, 14.

La violence continua pendant tout le cours du moyen âge. Écoutons les plaintes du Concile de Vienne : « Bien que les dîmes appartiennent par droit divin aux lévites, c'est à dire aux clercs, nous voyons avec douleur que la cupidité pousse des laïques à enlever à l'Église un droit que Dieu s'est réservé comme marque de sa souveraineté; on dirait qu'ils veulent renoncer à la foi qu'ils ont professée dans le baptême [1]. » Mêmes plaintes, accompagnées de menaces terribles, dans le concile d'Aquilée : « Il y a des hommes qui, préférant un bien temporel au salut de leurs âmes, dépouillent l'Église des dîmes que Dieu s'est réservées ; ils oublient qu'Ananias et Saphyre, pour avoir voulu s'approprier une partie du prix d'un champ qu'ils avaient vendu, furent livrés à une mort terrible par le prince des apôtres [2]. » L'usurpation des dîmes était le plus grave des crimes aux yeux de l'Église; le concile de Saumur dit que c'est un crime de lèse-majesté divine [3]. Comme les peines de l'autre monde n'effrayaient guère les usurpateurs, le concile de Marciac essaya de réprimer la cupidité par la cupidité; il déclara ceux qui envahiraient le droit de l'Église incapables de posséder un bénéfice ecclésiastique, ainsi que leurs descendants jusqu'à la quatrième génération [4]. Mais l'intérêt présent l'emportait sur la crainte de l'avenir, comme l'attestent les décrets répétés des conciles dans

[1] *Concil. Viennense*, 1171, c. 7 (*Mansi*, XXIII, 1172).

[2] *Concil. Aquilejense*, 1282 (*Mansi*, XXIV, pag. 436).

[3] *Concile de Saumur*, 1294, c. 5 (*Mansi*, XXIV, 1124) : « non sine divinæ majestatis offensa. »

[4] *Concil. Marciac.* 1326, c. 28, 31, 32, (*Mansi*, XXV, 786, 788).

toutes les parties de la chrétienté, contre les *enfants de l'impiété* qui usurpaient les dîmes [1].

Quand l'usurpation ne réussissait pas, les seigneurs entravaient la perception des dîmes; ils allèrent jusqu'à défendre à leurs vassaux de les payer [2]. Les seigneurs revendiquaient instinctivement les droits de l'État, mais ils n'étaient pas assez forts pour lutter avec l'Église. Malgré ces entraves et ces troubles, le clergé resta en possession des dîmes. Les fidèles, il est vrai, avaient recours à mille chicanes, à mille ruses, pour échapper à cette lourde charge, ou pour l'alléger du moins [3]; mais le droit de l'Église resta sauf; les terreurs de l'enfer brisèrent ces résistances individuelles.

Quant à l'État, il laissa à l'Église ses riches revenus, en se déchargeant sur elle d'une partie de ses propres obligations. L'Église était, en droit du moins, une institution de charité ; cela explique comment, dépouillée de son immunité et de sa juridiction, elle conserva les dîmes. Il a fallu le réveil des nations et leur revendication de la souveraineté pour mettre à néant la souveraineté usurpée de l'Église. En parlant d'usurpation, nous

[1] Conciles de *Cologne*, 1310 (*Mansi*, XXV, 231); de *Ferrare*, 1332, c. 30 (*ibid.*, 916); de *Bénévent*, 1331, 44 *ibid.*, 959); *Salmanticense*, 1335, c. 5 (*ibid.*, 1050).

[2] Synodus *Demolinensis*, 1276, c. 1 (*Mansi*, XXIV, 155); concil. *Aquilejens.*, 1282 (*ibid.*, 436) ; *Salmariens.*, 1294, c. 5 (*ibid.*, 1124); *Avinionens.*, 1326, c. 35, 36 (*Mansi*, XXV, 763) ; *Londinense*, 1327 (*Mansi*, XXV, 832) ; *Rotomagense*, 1335 (*ibid.*, 1042); *Dublinense.*, 1347 (*Mansi*, XXVI, 109); *Eboracens.*, c. 5 (*Mansi*, XXVI, 465).

[3] *Concil. Salmanticense*, 1335, c. 5 (*Mansi*, XXV, 1050); *Londinense*, 1342, c. 4 (*Mansi*, XXV, 1172).

n'entendons pas contester le bien que cette usurpation a produits. Nous sommes disposé à croire que l'Église a fait des dîmes, comme de toutes ses richesses, un usage relativement meilleur que celui qu'en auraient fait les barons féodaux. Mais cette justification tire sa raison de circonstances transitoires. Lorsque ces circonstances eurent changé, lorsque la société laïque se fut développée en intelligence et en activité, les dîmes devinrent un fléau pour l'agriculture, et leur abolition fut un des grands bienfaits de la révolution.

§ 4. L'immunité des clercs.

N° 1. *Le droit divin de l'Église.*

La distance immense qui sépare les clercs de la masse des fidèles devait conduire, les circonstances historiques aidant, à affranchir les élus du Seigneur de la juridiction séculière. Les fausses décrétales, qui donnèrent à l'immunité du clergé l'apparence d'un droit antique, nous font connaître le fondement de ce privilége : « Les clercs sont les hommes de l'esprit, les laïques sont les hommes de la chair. Comment la matière jugerait-elle l'esprit? comment les inférieurs jugeraient-ils leurs supérieurs [1]? Il y a plus ; les clercs sont les organes de Dieu, leurs causes sont donc les causes de Dieu. Quel

[1] *Clementis* Epist. I, pag. 6 : « Majores a minoribus nec accusari, nec judicari nullatenus posse dicebat. » (Ces paroles sont attribuées à saint Pierre).

est l'homme présomptueux qui oserait se faire le juge du Tout-Puissant [1] ? » Logiquement, l'immunité des clercs doit donc exister dès qu'il y a des clercs ; aussi le faussaire du neuvième siècle n'hésite-t-il pas à la faire remonter jusqu'à saint Pierre. En fait de falsification, comme en toute chose, il n'y a que le premier pas qui coûte. Les fausses décrétales pouvaient invoquer la tradition au même titre que l'autorité de saint Pierre [2]. Une légende de Constantin venait merveilleusement à l'appui des prétentions du clergé; le faux Isidore ne manqua pas de s'en prévaloir. Au concile de Nicée, des évêques portèrent une contestation devant lui : « Vous ne pouvez être jugés par personne, dit l'empereur; Dieu seul peut vous juger. L'Écriture vous appelle des dieux; comment donc seriez-vous jugés par les hommes [3]? » Après avoir falsifié l'histoire, il ne restait qu'à falsifier les lois. C'est ce que fit le compilateur du droit canonique.

Une série de faux vont être transformés en droit divin, grâce à l'ignorance du moyen âge et à l'audace des faussaires. Les conciles proclamèrent de bonne heure que les clercs ne sauraient être soumis à une puissance laïque; le pouvoir de l'État sur tous ses membres, fussent-ils clercs, ce pouvoir, qui dérive de l'idée même de l'État,

[1] *Damasii* Epist. IV. pag. 525.

[2] Les clercs, dit le pape *Alexandre* (Epist. I, pag. 164) ne doivent être jugés que par l'Église : telle a été la règle et l'usage depuis les apôtres.

[3] *Melchiadis* Epist., pag. 423.

paraissait au moyen âge un sacrilége [1]. Armé de ces autorités, le compilateur du droit canonique avait beau jeu. Gratien fonde l'immunité des clercs sur les fausses décrétales, sur une prétendue loi de Théodose, confirmée par Charlemagne, dont l'authenticité est au moins douteuse, enfin sur une novelle de Justinien qu'il tronque, en lui faisant dire tout le contraire de ce qu'elle dit [2]. Le faux passa en droit. Les princes vinrent en aide à l'Église, en consacrant son immunité [3]; mais les canonistes eurent soin de remarquer qu'il ne fallait pas considérer les lois des empereurs comme le fondement de l'immunité cléricale, qu'elles n'avaient fait que déclarer un droit préexistant [4].

Sans vouloir excuser et bien moins encore justifier le crime des faussaires, l'on peut dire que l'immunité des clercs avait sa raison d'être au moyen âge. Les clercs représentaient ce que la société possédait d'intelligence et

[1] *Concil. Nemausense*, 1096, c. 14 (*Mansi*, XX, 936) : « Nullus nec clericos nec monachos in curiam suam ad sæculare cogat venire judicium : quoniam hoc rapina esset et sacrilegium. »

[2] *Fleury*, Discours sur l'histoire ecclésiastique, IV, 7. — *Planck*, Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung, t. I, pag. 304-307.

[3] C'est un prince incrédule, Frédéric II, qui accorda la plus large immunité aux clercs. Constit. de 1220 : « Statuimus ut nullus ecclesiasticam personam in criminali quæstione vel civili trahere ad judicium sæculare præsumat. »

[4] *Panormitanus*, de Foro competenti cap, ultim. : « Privilegium datum ecclesiasticis, non fuit juris novi collatio, sed tantummodo juris declaratio. » — La *Glose* dit : « Antequam esset aliqua constitutio, clerici non erant de jurisdictione laica : unde omnes constitutiones quæ emanarunt non sunt nisi declaratio. »

de moralité, tandis que la société laïque était en proie à l'empire de la violence : l'intelligence et la moralité pouvaient-elles se soumettre à la force? Cette justification de l'immunité n'est pas une hypothèse moderne; elle date du moyen âge. Les écrivains ecclésiastiques ne parlent qu'avec mépris des tribunaux séculiers. *Étienne de Tournay* dit que les clercs, traduits devant les magistrats laïques, sont dans la position de ceux qui combattent contre les bêtes; ils sont jugés par des hommes qui ignorent les lettres et qui haïssent les lettrés. La barbarie de la justice féodale, les épreuves superstitieuses du feu et de l'eau, sont invoquées par les conciles et par les papes, pour justifier l'immunité du clergé [1].

La barbarie passa, les légistes prirent la place des barons féodaux, le droit de Justinien décida les procès, au lieu du combat judiciaire. Cependant le clergé continua à soutenir son droit divin. Malheur au téméraire qui osait mettre la main sur un oint du Seigneur! L'Église lançait toutes ses foudres contre le coupable. Dans la première moitié du treizième siècle, dix-sept clercs furent arrêtés par le prévôt d'Amiens et enfermés au beffroi. L'un des prisonniers mourut, dans la nuit même, des blessures qu'il avait reçues; le lendemain, cinq autres furent pendus. L'évêque excommunia les officiers royaux. Sa sentence donnera une idée de l'horreur qu'inspirait leur crime : « Le samedi après la Saint-André, le bailli, en chemise, les pieds nus, la

[1] *Thomassin*, Discipline de l'Église, part. II, liv. III, ch. CXII, § 4, 5.

corde au cou, les mains liées derrière le dos, comme les voleurs qu'on mène au supplice, sera conduit aux fourches patibulaires, puis ramené par l'église de Saint-Montan; là il enveloppera d'un manteau de soie, acheté à ses frais, le cadavre d'un des clercs, le chargera sur ses épaules et le portera pieusement et solennellement à l'église cathédrale et au cimetière Saint-Denis. Les quatre jours suivants, il portera de la même manière les quatre autres corps. Il sera tenu ensuite de se présenter, les mains liées, les pieds nus, la corde au cou, dans l'église métropolitaine de Reims, dans toutes les cathédrales des diocèses suffragants et dans celles de Sens, de Rouen, de Paris et d'Orléans, et il renouvellera dans chacune d'elles le serment de ne jamais exercer d'office de judicature, en quelque pays que ce soit. » Une sentence analogue fut rendue contre le prévôt [1].

Le moyen âge passa, et l'Église revendiqua toujours son immunité comme un droit divin. Le concile de Constance confirma l'ordonnance de Frédéric II sur l'immunité absolue des clercs; le concile de Frisingue, de 1440, déclara que ce privilége venait immédiatement de Dieu [2]. Encore au seizième siècle, à la veille de la réforme, le concile de Latran publia une constitution de Léon X pour confirmer l'immunité des personnes ecclésiastiques [3]. C'est l'histoire de tous les priviléges et de tous les privilégiés : ce qui était le résultat transitoire

[1] *Aug. Thierry*, Histoire du tiers état, t. I, pag. 208, 209.
[2] *Thomassin*, Part. II, liv. III, ch. CXII, § 10, et ch. CXIII, § 4.
[3] Concile V de *Latran* de 1513, sess. X.

de circonstances passagères est considéré comme un droit sacré. Mais quand les circonstances se modifient, le privilége devient un abus ; des droits qui, lorsqu'ils prirent naissance, étaient légitimés par la nécessité, deviennent funestes quand l'état social change.

N° 2. *Réaction de l'État.*

I. L'IMPUNITÉ DES CLERCS.

Toute personne doit être soumise à l'action de la justice pénale, sinon l'existence de la société serait compromise. L'immunité des clercs est en opposition ouverte avec ce principe, car elle conduit nécessairement à l'impunité de tous les criminels qui appartiennent au clergé. Il est vrai que les clercs coupables étaient soumis à la justice ecclésiastique ; mais cette justice différait tellement de la justice laïque, qu'il en résultait une espèce d'impunité pour ceux-là mêmes qu'elle frappait.

La justice pénale est essentiellement la rétribution du mal pour le mal ; la peine est infligée au coupable pour garantir l'ordre social qu'il a lésé par son délit. Si, une fois la peine prononcée, la société cherche à réformer le condamné, cette œuvre de correction n'est qu'accessoire. Tel n'est pas le sentiment de l'Église ; sa justice n'a pas pour but de punir, mais de corriger ; si elle inflige un mal au coupable, c'est dans l'intérêt du coupable lui-même. Elle use de cette indulgence pour les plus grands criminels ; elle ne demande jamais leur mort, elle ne les soumet qu'à une pénitence ; à ses yeux, la pénitence vaut

mieux que la mort. Quand le pécheur se punit lui-même par la pénitence, c'est alors que le crime est vraiment puni et effacé; quand le juge seul le punit, cette peine des pécheurs impénitents détruit le criminel sans effacer le crime. Il ne faut jamais désespérer de l'amendement des coupables; combien n'y a-t-il pas de voies de salut? Mais ces voies ne sont ouvertes que dans la vie présente; il faut donc sauver la vie aux criminels, de crainte que leur supplice ne les livre aux feux éternels de l'enfer. Voilà ce que fait l'Église; elle hait le péché, et elle épargne le pécheur, au lieu que le juge fait mourir le pécheur et laisse vivre le péché dans son âme, et en ôtant la vie du corps, il fait perdre l'espérance de la vie spirituelle [1].

Telle est la théorie de la justice chrétienne. Elle a réalisé un grand progrès dans le développement du droit. Les anciens ne songeaient pas à la réforme des coupables, leur justice ressemblait à une vengeance. Le christianisme se préoccupa de l'homme dans le coupable : c'est pour lui une âme égarée, qu'il faut remettre dans la voie du salut. Cette idée est digne de la religion qui l'a inspirée; aussi a-t-elle survécu au pouvoir de l'Église, elle domine aujourd'hui dans les systèmes pénitentiaires. Mais la correction ne doit pas empêcher la peine; elle n'en doit être qu'un élément; si elle absorbe la peine, il n'y a plus de justice, il y a impunité légale, et par suite la société est en danger. C'est ce qui arriva au moyen âge.

[1] *Saint Augustin* expose cette théorie de la justice chrétienne dans les lettres 54 et 58.

Indulgent pour tous les criminels, l'Église l'est surtout quand il s'agit d'un clerc. Les clercs sont les élus du Seigneur; affaiblir leur caractère sacré, c'est ruiner l'autorité de l'Église. De là le soin qu'elle prend de cacher aux yeux du public les fautes des clercs; elle ne veut pas même qu'ils soient condamnés à une pénitence publique : quoique coupables, ils paraissent dans les processions revêtus d'une robe blanche, marque d'une vie sans tache [1]. Quand un prêtre a commis un de ces crimes énormes qui le rendent indigne de sa haute mission, l'Église se borne à le dégrader, mais elle s'oppose à ce qu'il subisse la moindre peine [2]. Henri II demanda que les clercs dégradés fussent remis entre les mains du juge laïque pour être punis; l'archevêque de Cantorbéry et le pape s'y opposèrent, parce que ce serait les punir deux fois pour le même crime, et l'Angleterre, dit *Thomassin*, s'accommoda aux justes désirs de l'Église [3]. Un pape nous dira jusqu'à quel excès l'Église poussait son indulgence. Célestin III décréta qu'on dégraderait les clercs convaincus d'homicide ou de vol; que s'ils ne se corrigeaient pas, on les excommunierait; que si leur dureté persévérait encore, on les frapperait du dernier anathème; enfin que, si les coupables se montraient incorrigibles, l'Église, à bout de ses pénitences [4], les livrerait à la justice séculière. Ainsi ce n'était qu'à la

[1] Concile de *Cologne*, 1310, c. 10 (*Mansi*, XXV, 239).

[2] Concile de *Londres*, 1257 (*Mansi*, XXIII, 950, 956).

[3] *Thomassin*, Discipline de l'Église, part. II, liv. III, ch. CXIV, § 9.

[4] « Cum Ecclesia non habeat ultra quid faciat. » (Decretal., lib. II, tit. I, c. 10.)

troisième récidive qu'un assassin ou un voleur était puni, quand il était clerc !

Les clercs, pouvant toujours compter sur l'indulgente protection de l'Église, plus d'un, dans la barbarie du moyen âge, devait s'abandonner à la violence de ses passions. Voici ce qui se passait dans un couvent au douzième siècle; c'est un évêque qui écrit à un pape : « Il n'y a aucun crime qu'on ne commette dans ce monastère. Les moines s'y battent à coups de couteaux; ils sont couverts de cicatrices, comme des guerriers qui reviennent d'un champ de bataille. Un serviteur du couvent s'étant plaint des familiarités d'un moine avec sa femme, le religieux le tua. Avec cela ils se mêlent de fabriquer des miracles ; ils prétendent guérir les malades en les plongeant dans un étang : une femme trop crédule vient de perdre la vie dans une de ces guérisons miraculeuses. » L'évêque fit des observations à l'abbé, mais l'abbé était maître et seigneur dans son monastère; il nia les crimes ou les excusa; les moines, sûrs de l'impunité, crurent que tout leur était permis [1].

Lorsque le crime frappait un clerc, l'Église sévissait, mais la plus forte de ses peines consistait à renfermer le coupable dans un monastère. Des chanoines firent assassiner leur abbé par quatre sicaires; le malheureux tomba, en se rendant à matines, percé de quarante coups. Le pape Innocent III jeta un cri d'horreur en apprenant ce forfait; il le flétrit, dans le langage am-

[2] *Arnolphi* Episcopi Lexoviensis, Epist. ad Papam Alexandrum. (*Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXII, pag. 1328.)

poulé de l'époque, de cruauté horrible et d'horreur cruelle. Les coupables méritaient peu d'égards; le pape dit que tous étaient fornicateurs, adultères, usuriers publics et rebelles à l'Église. On croirait sans doute que la peine dut être terrible : Innocent veut qu'on enferme les chanoines dans un monastère, où ils feront une pénitence perpétuelle, en se nourrissant du pain de tribulation et de l'eau de douleur [1]. L'emprisonnement laissait aux détenus la chance de la liberté, et rarement elle leur faisait défaut. Nous en citerons un curieux témoignage. Un clerc, après avoir commis tous les crimes, en fut quitte pour s'éloigner de Paris où son infamie donnait lieu à scandale. Il rompit son ban, et se livra de nouveau à tous les excès. L'évêque finit par l'emprisonner dans un monastère; comme il essaya de s'évader, on le mit dans un lieu plus sûr. Dans sa nouvelle prison, il eut des démêlés avec le geôlier; celui-ci osa mettre la main sur cet oint du Seigneur. L'évêque, dit l'acte qui rapporte le fait, rempli de douleur de cette injure faite à un clerc, lui rendit la liberté [2]. Voilà jusqu'où allait le préjugé de la dignité du prêtre; il était plus fort que le sentiment de la justice.

Un roi qui porte le nom de *Justicier* a fait une sanglante satire de la justice de l'Église. Sous le règne de don Pèdre de Portugal, un prêtre commit un assassinat; l'official ecclésiastique, pour toute punition, le dégrada du sacerdoce. Don Pèdre fit tuer le coupable par

[1] Innocent. III, Epist. XIII, 132.

[2] *Guerard*, Cartulaire de Notre-Dame, t. I, pag. 120.

un maçon, et pour toute peine il dégrada le meurtrier de son état. L'acte cruel du *Justicier* montre à nu l'inanité de la justice ecclésiastique. Les abus furent tels que l'on a de la peine à comprendre que l'immunité des clercs ait jamais existé. Il faut se reporter à la barbarie du moyen âge pour s'expliquer qu'une classe nombreuse de la société ait été assurée de l'impunité pour tous les crimes qu'il lui plaisait de commettre. On peut dire qu'à une certaine époque il n'y avait plus d'État, ou que l'État était tellement barbare, que la justice n'était plus une justice. Mais dès que l'État exista, il réagit et il dut réagir contre l'immunité des clercs, car son existence était en jeu.

II. HENRI II ET BECKET.

La lutte commença en Angleterre. La royauté anglo-normande, procédant de la conquête, avait une puissance à laquelle ne pouvaient aspirer les rois féodaux de l'Ile-de-France, ni les chefs électifs de l'empire d'Allemagne. Guillaume osa résister au plus grand des papes, et ses successeurs ne respectèrent guère ce que l'Église appelait sa liberté. Au point de vue légal, cette liberté était une véritable usurpation. Henri II, dans sa lutte mémorable avec Thomas Becket, invoqua l'autorité des précédents, si puissante en Angleterre; il ne demandait pas un droit nouveau, disait-il, il ne voulait que le maintien de l'état de choses que les prédécesseurs de l'archevêque de Cantorbéry avaient consacré de leur

obéissance[1]. C'était plutôt Th. Becket qui était le novateur. A l'exemple de la papauté qui dominait sur les rois, l'Église tendait partout à se mettre au dessus de l'État; mais en Angleterre elle rencontra une vive résistance, car elle avait affaire à des rois conquérants, et ces rois avaient pour eux la tradition.

A en juger par le témoignage même des primats de Cantorbéry, les clercs anglais n'avaient de spirituel que le nom ; ils vivaient dans le désordre comme les barons féodaux. Un archevêque les appelle les ministres de Satan : ils vendaient les saints sacrements, ils vendaient la justice, ils se livraient à la débauche la plus honteuse[2]. Si l'on songe que ces hommes aux passions brutales étaient sûrs de l'impunité, on ne s'étonnera pas de voir les crimes déborder au sein du clergé. Les témoignages abondent et sont unanimes. Sous le règne de Henri II, plus de cent homicides avaient été commis par des clercs, les vols étaient innombrables : « Les évêques, dit un chroniqueur, montraient plus de zèle pour défendre les priviléges et la dignité des prêtres que pour corriger leurs vices; les clercs, n'étant pas punis par l'Église et ne pouvant pas être soumis à la juridiction laïque, se croyaient tout permis, et n'avaient plus de crainte ni de Dieu ni des hommes[3]. » Aux conférences de Soissons, Henri II accusa ouvertement les clercs de se souiller de

[1] *Johannis Sarisberiensis* Epist. 268 (*Bouquet*, XVI, 596).
[2] *Ejusdem* Epist. 67, 68, 69, 72, 166 (*Bibliotheca maxima Patrum*, XXIII, 429-431, 463).
[3] *Guilelmus Neubrig.* de Rebus Angliæ, lib. II, cap. 16.

tous les crimes; il cita les coupables par nom et prénom. « La dégradation, dit le roi, est une peine insuffisante pour réprimer ces forfaits, car ceux qui ne craignent pas de souiller la dignité du sacerdoce par leur vie criminelle, ne reculent pas davantage devant la perte de l'habit clérical; l'impunité devient une provocation au crime, et de fait les clercs ressemblent plus à des démons qu'à des oints du Seigneur. » Les évêques furent obligés de convenir que ces accusations étaient vraies [1].

Le roi pouvait-il souffrir une impunité qui menaçait l'existence de la société? Il représenta aux évêques qu'il n'y avait qu'un moyen de réprimer les crimes, c'était de livrer les clercs au bras séculier. Tel fut l'objet principal des fameux statuts de Clarendon, que les historiens ecclésiastiques flétrissent comme une œuvre de tyrannie. Citons l'article qui concerne l'immunité : « Les clercs accusés d'un crime quelconque, sommés de comparaître devant la cour du roi, sont tenus de s'y rendre et de répondre sur ce qui leur sera demandé; les juges séculiers se concerteront à cet égard avec les juges ecclésiastiques; si les accusés avouent leur faute, ou s'ils en sont convaincus, l'Église ne pourra plus leur accorder aucun appui. » L'immunité des clercs se liait à tout le système de domination de l'Église; les statuts de Clarendon apportèrent aussi des

[1] « Clerici ex maxima parte sacrilegi, adulteri, prædones, fures, raptores virginum, incendiarii et homicidæ. » *Joh. Sarisber.* Epist. 268, dans *Bouquet*, XVI, 597). Cf. *Heriberti*, pag. 33; — *Epistola suffraganeorum Cantuariensis ecclesiæ* ad Alexandrum Papam (*Mansi*, XXII, 29).

restrictions à la juridiction ecclésiastique et au pouvoir d'excommunication [1].

Thomas Becket commença par jurer les statuts de Clarendon, de même que tous les évêques anglais; mais il ne tarda pas à se rétracter, et, chose inouïe, il osa casser une loi portée par le roi avec le concours des grands du royaume [2]. Faut-il s'étonner si les barons prirent le parti du roi contre l'Église? Ils lui représentèrent que son honneur et sa dignité étaient en cause; que lui, qui était plus puissant que ses prédécesseurs, ne devait pas souffrir qu'on le respectât moins [3]. L'évêque de Lisieux, qui rapporte ce fait, attribue l'opposition des barons à leur haine contre les clercs; mais ce qui prouve que le baronnage n'était que l'organe de la vérité, c'est que les évêques eux-mêmes se rangèrent du côté de Henri II contre leur primat. Ils écrivirent au pape que le roi, en publiant les statuts de Clarendon, n'avait pas pour objet d'étendre son pouvoir, ni d'opprimer l'Église, que son seul but était de maintenir l'ordre public; que ces constitutions, d'ailleurs, se bornaient à consacrer les anciens usages du royaume [4]. L'archevêque répondit par de violentes déclamations. Imbu des doctrines de l'iden-

[1] Voyez les constitutions de Clarendon, dans *Mansi*, XXI, 1187-1191, et une traduction avec des explications dans l'*Histoire littéraire de la France*, XIV, 476-482.

[2] Epistola *Thomæ Archiepiscopi Cantuariensis* ad Angliæ episcopos (*Mansi*, XXI, 880).

[3] Epistola *Arnulphi*, *Episcopi Lexoviensis*, dans *d'Achery*, Spicilegium, t. III, pag. 514.

[4] Epistola *Suffraganeorum Cantuariensis Ecclesiæ* ad Alexandrum (*Mansi*, XXII, 29).

tité de l'Église et de Jésus-Christ, il ne craignait pas de dire que la persécution dirigée contre lui était une injure faite au Fils de Dieu [1]. Mais en Angleterre, pays de traditions légales, on pouvait demander à l'Église quels étaient ses titres. Le primat n'invoquait d'autre autorité qu'une constitution de Justinien, falsifiée par le compilateur du droit canonique. Nous savons que la loi romaine, dans son intégrité, condamnait ses prétentions. Le roi d'Angleterre était donc dans son droit; il écrivit au pape qu'il ne souffrirait pas que l'Église usurpât un pouvoir que les rois d'Angleterre avaient toujours exercé [2]. L'archevêque s'obstina. Sa mort tragique fit de lui un saint. Il mourut en disant : « Je reçois volontiers la mort, pourvu que l'effusion de mon sang donne à l'Église la paix et la liberté [3]. »

Si l'on jugeait la lutte de Henri II et de l'archevêque de Cantorbéry d'après les idées modernes, il faudrait dire que le saint était un homme coupable de révolte contre les lois de son pays. Ces lois, bien loin d'être une œuvre de tyrannie, consacraient les vrais principes, des principes que l'Église elle-même professe aujourd'hui en Angleterre [4]. S'il y a un reproche à faire aux statuts de Clarendon, c'est qu'ils n'accordent pas assez

[1] *Sancti Thomæ*, Arch. Cantuar Epist. II, 46.

[2] Inter Epistol. S. Thomæ Cantuar., II, 41.

[3] *Johannis Sarisberiensis* Epist. 286 (*Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXIII, 529).

[4] C'est l'observation d'une revue anglaise, organe du parti tory et de la haute Église (*Quarterley Review*, 1853, t. XCIII, pag. 387).

à l'État [1]. Même au douzième siècle, il se trouva des hommes qui désapprouvèrent la conduite de Thomas Becket. Son caractère hautain révoltait les grands laïques ; les barons de France comme ceux d'Angleterre disaient que son arrogance était le seul obstacle à la paix [2]. Les historiens modérés, tel que *Guillaume de Neubourg*, prirent parti contre lui[3]. Il y a plus ; sa canonisation rencontra de l'opposition dans l'université de Paris ; il y avait des docteurs qui voyaient en lui un ennemi du roi, un traître, plutôt qu'un martyr ; ils allaient jusqu'à dire que l'archevêque avait mérité la mort ; ils déploraient seulement qu'il eût péri par la main d'un assassin [4].

Cependant l'opposition qui se manifesta au douzième siècle contre Thomas Becket était loin d'être générale ; c'était le sentiment de ceux qui comprenaient les droits de l'État. Or l'État naissait à peine, tandis que l'Église était dans toute sa puissance. Thomas passa pour le martyr de la liberté ecclésiastique. On lui reproche de troubler l'État, dit *Jean de Salisbury*, parce qu'il défend les droits de l'Église [5]. On l'accuse d'orgueil, dit l'évêque *Arnould de Lisieux*, tandis que sa seule ambi-

[1] Telle est l'opinion de *Pastoret* (Histoire littéraire de la France, t. XIV, pag. 482).

[2] *Gervas. Doroboriensis*, ad a. 1149.

[3] *Guilelmi Neubrigens.*, II, 15.

[4] *Cæsaris Heisterbachens.*, de Miraculis. VIII, 69.

[5] « Dicens eum turbatorem rerum, quia Ecclesiæ vindicat libertatem. » (*Joh. Sarisber.* Epist. 169, dans la *Bibl. max. Patrum*, XXIII, 465).

tion est de défendre l'Église [1]. L'Église se confondant avec Dieu, la liberté de l'Église n'était rien moins que le droit de Dieu, et qui oserait attenter au droit de Dieu? « Il ne serait pas même au pouvoir du pape, dit *Jean de Salisbury*, de renoncer à la liberté de l'Église; quoique le pape puisse tout faire, il ne peut pas changer les règles qui ont leur principe dans l'Écriture, et telle est la liberté de l'Église [2]. » La conséquence est invincible. « Les statuts de Clarendon sont nuls, comme contraires à la parole de Dieu [3]. Il n'y a pas de milieu, il faut que l'homme se soumette à Dieu, ou que Dieu soit soumis à l'homme. S'il appartient aux princes de faire des statuts contre la liberté de l'Église, c'est Dieu qui sera esclave des passions humaines [4]. Sacrilége! C'est l'homme qui doit plier. » Cela revient à dire que les princes sont esclaves de l'Église [5], et que la liberté de l'Église est la servitude de l'État [6].

[1] *D'Achery*, Spicileg. III, 512, 513,

[2] *Johannis Sarisberiensis* Epist. 186.

[3] *Ejusdem* Epist. 193 (*Bibl. max. Pat.* XXIII, 486).

[4] *Ejusdem* Epist. 171 (*Ibid.*, pag. 466).

[5] *Ejusdem* Policraticus, V, 5 : Rerum sacrarum immunitatem convellere, insurgere in Deum est, et quasi vendicare eum in servitutem. »

[6] *Garnier*, l'auteur du poëme sur Thomas, dit :

« Li prelat sunt serf Deu, li reis doit les chierrir,
Et si sun chies (chefs) des rets, li reis leur doit fléchir. »

(*Histoire littéraire de la France*, t. XXIII, pag. 381).

III. RÉSULTAT DE LA LUTTE.

En apparence l'Église l'emporta; Henri II fut obligé de révoquer les statuts de Clarendon. Mais la victoire de l'Église était plus apparente que réelle; elle ne pouvait être définitive, car le droit n'était pas de son côté, et les victoires que le fait remporte sur le droit ressemblent aux feux de joie qu'une armée en déroute allume pour cacher sa défaite. Tout en cédant à l'empire de la nécessité, Henri II réservait implicitement ses droits. Il n'abrogea pas les statuts de Clarendon en termes exprès, il promit seulement de révoquer les coutumes qui auraient été introduites, sous son règne, contre la liberté de l'Église [1]. Était-ce une ruse de Normand? Il est certain que cette promesse très vague permettait au roi de soutenir qu'il n'avait établi aucune loi contraire à la liberté ecclésiastique [2]. De fait, c'était une question de puissance : « En Angleterre, dit *Thomassin*, les rois attaquèrent et protégèrent la liberté de l'Église selon la diversité bizarre des temps et des affaires. L'État était-il faible, il pliait; était-il fort, il ne tenait aucun compte de l'immunité ecclésiastique. » Au treizième siècle, les priviléges du clergé étaient ouvertement violés,

[1] *Mansi*, XXII, 135, 137.

[2] Henri II le dit lui-même dans une lettre à l'évêque d'Excester (la 290e des lettres de *Jean de Salisbury*) : « Et quod consuetudines quæ tempore meo contra ecclesias terræ sunt, dimittam; quas quidem aut paucas aut nullas æstimo. »

malgré l'intervention des papes ; les juges du roi emprisonnaient les clercs, et, pour prévenir toute réclamation, ils se hâtaient de les pendre [1].

L'Angleterre devança les autres nations dans la lutte contre l'Église ; mais la lutte était inévitable partout, et partout elle devait avoir le même résultat. Bien que l'immunité des clercs fût reconnue en théorie, le fait l'emportait sur le droit ; pour mieux dire, le droit véritable l'emportait sur l'usurpation. En France, les rois se montrèrent toujours favorables au clergé, mais c'étaient des protecteurs perfides ; tout en prenant parti pour l'Église, ils laissaient pleine liberté aux légistes, ennemis mortels de l'Église. A la fin du treizième siècle, un évêque jeta les hauts cris contre les juges laïques parce qu'ils violaient l'immunité des clercs en matière criminelle : « Ils vont, dit-il, jusqu'à citer devant eux, chose inouïe, des abbés et des évêques ; et quand les prélats refusent de comparaître, comme c'est leur devoir, on saisit leur temporel, on les expulse de leurs demeures, on y met des garnisaires qui perçoivent les revenus, consomment et dilapident tout. » L'évêque porta ses griefs au pied du trône. En apparence, le roi y fit droit ; il écrivit lettres sur lettres à ses baillis, mais ces lettres étaient conçues de manière à laisser plein pouvoir à ses agents. Ainsi il défend aux baillis de procéder à la saisie des biens de l'évêque, sans un ordre royal, à moins qu'il n'y ait péril en la demeure ; or les baillis trouvaient

[1] Voyez les griefs de l'Église d'Angleterre (1257), dans *Mansi*, XXIII, 956, act. 14, 15, 17, 18.

qu'il y avait toujours péril en la demeure [1]. Bientôt l'immunité ne fut plus qu'une prétention, une fiction.

Il en fut de même dans toute la chrétienté. En Allemagne, les conciles font entendre les mêmes plaintes qu'en France; tous les jours, les clercs étaient emprisonnés et mis à mort par les juges séculiers [2]. L'Italie n'a jamais montré beaucoup de respect pour l'Église; elle voyait de trop près le vicaire du Christ, pour ne pas s'apercevoir que les élus de Dieu étaient des hommes de chair et d'os comme le commun des mortels. Les juges laïques se plaisaient à montrer les spirituels pris en flagrant délit de faits qui n'étaient rien moins que spirituels. Ils s'empressaient de mettre la main sur ces malfaiteurs oints, et quand ils se décidaient à les remettre au juge ecclésiastique, c'était pour accroitre le scandale; ils le faisaient en plein jour, au son des trompettes, en pendant au cou des clercs coupables les instruments de leurs délits [3].

L'immunité des clercs était synonyme d'impunité. Quand une justice régulière prit la place de la justice déréglée du moyen âge, l'immunité devint un scandale; l'opinion publique se souleva contre un privilége odieux et força pour ainsi dire les magistrats d'intervenir. Au parlement de 1351, les évêques d'Angleterre se plaignirent que les juges séculiers condamnaient les clercs et

[1] *Episcopi Andegavensis* Gesta (*d'Achery*, Spicilegium, t. II, pag. 182, 191, 185, 186).

[2] Concile de *Mayence*, 1310 (*Mansi*, XXV, 335).

[3] Concile de *Ravenne*, 1317, c. 18 (*Mansi*, XXV, 618). En France on faisait de même. Concile d'*Avignon*, 1326 (*Mansi*, XXV. 751).

les faisaient mettre à mort. Les barons répondirent « que les clercs abusaient de leur privilége pour commettre les plus grands crimes; que lorsque le magistrat les remettait au juge ecclésiastique, on les gardait avec une négligence ou plutôt avec une faveur excessive; qu'ils faisaient si bonne chère dans leur prison, qu'au lieu d'être une peine, c'était pour eux un lieu de délices; que ceux mêmes qui étaient notoirement chargés de crimes étaient reçus à la purgation canonique avec tant de facilité, qu'ils conservaient toujours l'espérance de recommencer leur vie de désordre; que cette impunité devenait pour tous les clercs une provocation au crime [1].

L'impunité ne s'arrêtait pas aux véritables clercs. On sait qu'au moyen âge il y avait des clercs fictifs; il dépendait de l'Église de les multiplier à l'infini; les criminels exploitèrent la cléricature, et l'Église exploita les crimes. Au quatorzième siècle, Pierre de Cugnières, avocat du roi, se plaint que les premiers meurtriers venus se prétendaient clercs, encore qu'ils ne portassent pas l'habit clérical, et qu'ils ne produisissent pas de lettres de tonsure; l'official ne manquait pas de les réclamer : « On les voyait entrer dans les prisons ecclésiastiques par la porte de fer, mais ils en sortaient bien vite par celle d'argent. » Il arrivait même que des prélats donnaient la tonsure à des hommes mariés, coupables de quelque crime, afin de les soustraire au juge laïque et par suite à toute peine [2]. A défaut d'un évêque, un bar-

[1] Concilium *Lambethense*, 1351 (*Mansi*, XXVI, 296).

[2] Voyez les griefs de *Pierre de Cugnières* contre la juridiction

bier se chargeait de transformer un larron en clerc : la cupidité et l'ambition de l'Église protégeaient ces faux frères [1]. Deux assassins avaient reçu la cléricature en fraude; la congrégation du concile décida que pour leurs personnes et pour les peines corporelles, ils devaient jouir de l'immunité du clergé, quoiqu'ils eussent reçu la cléricature dans le but de s'assurer l'impunité [2]. En pré-de sence scandales pareils, on conçoit que la conscience publique se soit soulevée contre ces *malfaiteurs oints* [3].

Voilà où conduit la liberté de l'Église! Cependant qui le croirait? malgré ces criants abus, l'immunité des clercs a trouvé des défenseurs, et parmi eux un homme savant, pieux, respectable : « Pour exterminer le crime de la terre, dit *Thomassin*, c'est peu de faire mourir un petit nombre de clercs coupables; mais c'est sans comparaison davantage de faire respecter le sacerdoce et le clergé par la conservation entière de ses priviléges. » L'apologie de *Thomassin* prouve contre l'immunité des clercs plus que les abus auxquels elle a donné lieu. On voit que l'Église n'a pas le sentiment du droit, elle ne

ecclésiastique, dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, XXVI, pag. 111, 112 (act. 30, 31, 33, 49).

[1] *Bibliothèque de l'École des Chartres*, 3e série, t. V, pag. 845 : « Il serait difficile d'imaginer combien de fois une fausse couronne cléricale, œuvre du premier barbier venu, servit à sauvegarder des misérables indignes de pitié, combien de fois des hommes *qui ne savaient ni* A *ni* B *essayèrent de prouver leur clergie par la connaissance qu'ils avaient du Pater Noster et des psaumes.* »

[2] *Thomassin*, Discipl. ecclés., pag., 2 liv. III, ch. CXIII, § 7.

[3] C'est l'expression énergique des *Centum Gravàmina*, art. 31 (*Fasciculus rerum expetendarum*, t. I, pag. 362).

connaît qu'un intérêt, celui de son autorité et de son influence; à cet intérêt, elle sacrifie tout, même la justice. Non, il n'y a pas d'intérêt, quelque grand qu'on le suppose, qui soit au dessus du droit, car là où le droit est sciemment violé, il n'y a plus de société possible. C'est cependant à cette énormité qu'aboutit le droit divin de l'Église !

§ 5. La juridiction ecclésiastique.

N° 1. *Principe de la juridiction.*

En se plaçant au point de vue du catholicisme, on comprend que l'Église possède des biens, puisque ceux qui enseignent ont droit à la subsistance; on comprend qu'elle soit exempte des charges qui pèsent partout sur la propriété, puisque ses biens sont le patrimoine des pauvres; on comprend encore que ses ministres ne soient pas soumis à des tribunaux laïques, puisque, en un certain sens, ce serait soumettre l'esprit à la matière; mais on comprend plus difficilement comment l'Église a pu prétendre à exercer une juridiction, même sur les laïques. Cependant ce pouvoir, quelque exorbitant qu'il paraisse, résulte, aussi bien que tous les priviléges des clercs, de l'idée de l'Église : la juridiction ecclésiastique est un droit divin.

Au moyen âge, l'Église gallicane était privilégiée parmi toutes les Églises de la chrétienté; sa juridiction avait une étendue que l'on ne connaissait pas ailleurs; des prélats disaient que ce pouvoir de l'Église était une

les splendeurs du royaume très chrétien, et que la royauté, bien loin d'en être affaiblie, y gagnait la protection du ciel [1]. Singulière splendeur que celle qui dépouillait la royauté au profit du clergé! Si les faibles Capétiens ménagèrent les grands ecclésiastiques, c'était pour s'en faire un appui contre les barons féodaux; en ce sens, fortifier l'Église, c'était affaiblir la féodalité. Mais quand ils n'eurent plus rien à craindre des barons, les rois s'aperçurent que la juridiction était une partie de leur souveraineté, et que leur autorité serait accrue si les évêques rentraient dans les limites de leur mission spirituelle. Les légistes les entretenaient dans ces sentiments. Dans la première moitié du quatorzième siècle, Philippe de Valois reçut de vives plaintes contre les usurpations des juges ecclésiastiques. De son côté, le clergé se plaignait des empiétements des hommes de loi. Le roi convoqua les prélats, pour entendre leur défense. L'Église gallicane va nous dire quel était, dans la croyance du moyen âge, le fondement de la juridiction ecclésiastique.

Cinq archevêques et quinze évêques comparurent devant le roi de France. Un légiste, Pierre de Cugnières, porta la parole au nom de l'État et proposa un grand nombre de griefs contre la justice ecclésiastique. L'archevêque de Sens et l'évêque d'Autun prirent la défense de l'Église; ils soutinrent que sa juridiction était fondée sur la parole même de Dieu. Les preuves qu'ils tirèrent

[1] *Bertrandi*, cardinalis episcopi Eduensis, contra Petrum de Cugneriis, pro Ecclesiæ libertate, actio I (*Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXVI, pag. 117).

de l'Écriture sainte font sourire aujourd'hui ; au moyen âge ces interprétations forcées étaient admises comme une vérité divine : « Depuis la création du monde jusqu'au déluge, Dieu gouverna directement le monde par le ministère des anges. A partir de Noé, les patriarches exercèrent à la fois le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel ; il en fut ainsi jusqu'aux temps de Moïse. Les lois que Dieu donna aux Juifs par l'organe de Moïse confèrent expressément aux prêtres le droit de juger *entre la lèpre et la lèpre, entre le sang et le sang, entre la cause et la cause,* ce qui comprend les deux juridictions. » Il semble plus difficile de trouver des textes dans l'Évangile à l'appui d'une prétention temporelle ; mais les textes n'ont jamais fait défaut à l'ambition de l'Église : « Jésus-Christ fut roi et prêtre, non seulement comme Fils de Dieu, mais comme homme ; lui-même dit que toute puissance lui a été donnée dans le ciel et sur la terre. Cette puissance, il l'a déléguée à saint Pierre et à ses successeurs, en accordant aux apôtres un pouvoir absolu de lier et de délier. » Après le droit divin, les défenseurs de l'Église invoquèrent le droit naturel ; ils entendaient par là les prétentions du clergé comme pouvoir spirituel, prétentions qu'ils élevaient à la hauteur d'une vérité philosophique : « Celui qui est le plus proche de Dieu est le plus capable de juger, puisque Dieu est la source de toute justice ; or les clercs sont les élus de Dieu. Personne ne contestera à l'Église le pouvoir sur les choses spirituelles ; or ces choses sont le but de l'homme, les choses temporelles ne sont qu'un moyen ; l'Église ayant compétence exclusive quant à la fin, doit

avoir compétence sur tout ce qui y conduit. C'est comme l'accessoire qui suit le principal; voilà pourquoi l'on compare l'Église au soleil et le pouvoir temporel à la lune [1]. » Enfin, comme les évêques avaient affaire à un légiste, ils cherchèrent un appui dans la législation romaine; les faussaires leur avaient rendu la tâche facile. On trouve dans la compilation des capitulaires une prétendue loi de Théodose, confirmée soi-disant par Charlemagne, qui donne à la juridiction ecclésiastique une étendue que les lois romaines ne connaissent pas; cette autorité reposait sur un double faux [2]; elle n'en passa pas moins pour authentique au moyen âge.

Fondée sur la parole de Dieu et la raison, consacrée par les empereurs, la juridiction de l'Église semblait avoir l'autorité d'un dogme. Aussi ne voit-on pas que Pierre de Cugnières l'ait attaquée dans son principe. Les légistes étaient trop prudents pour combattre de face la puissance redoutable du clergé; ils préféraient, et c'était nécessité, la voie détournée de la ruse et de la chicane. Ils voulaient bien reconnaître la juridiction ecclésiastique, mais ils prétendaient que les juges d'église empiétaient sur la juridiction civile. Et, en vérité, les évêques qui parlèrent devant le roi de France leur donnèrent beau

[1] *Bertrandi*, cardinalis episcopi Eduensis, contra Petrum de Cugneriis, pro Ecclesiæ libertate, act. I (*Bibliotheca maxima Patrum*, XXVI, pag. 115, 116). — *Idem*, de Origine et usu jurisdictionum (*ibid.*, 131, 133, 134).

[2] *Godefroid*, et, après lui, les meilleures canonistes soutiennent que la constitution est fabriquée (*Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, pag. 1, § 9, note *g*). — *Pardessus* s'est prononcé en faveur de l'authenticité (Organisation judiciaire, p. 367-370).

jeu. Bertrandi, docteur en droit, évêque d'Autun, et plus tard cardinal, va nous apprendre jusqu'où allaient les prétentions du clergé.

L'évêque jurisconsulte distingue les matières personnelles des matières réelles. Personne ne conteste que tout chrétien ne soit soumis à la juridiction spirituelle de l'Église. Or par cela seul que l'Église a une compétence absolue en matière spirituelle, elle est compétente dans les causes personnelles; en effet, il y a toujours un élément spirituel dans ces procès, l'on peut même dire qu'il s'y mêle un péché, puisque l'une des parties au moins soutient une cause injuste; dès lors l'Église a le droit d'intervenir. Cette sigulière argumentation a pour elle une haute autorité : Innocent III soutient la même doctrine du péché, qui, appliquée avec rigueur, donnerait à l'Église une juridiction universelle [1]. Le docteur Bertrandi sentait bien que telle était la conséquence de ses prétentions, car il se demande ce que deviendra la juridiction laïque. Nous n'y portons aucune atteinte, dit-il; en effet, il est libre aux parties d'intenter leur demande devant l'une ou l'autre juridiction, à leur choix. Notre évêque est plus réservé pour ce qui concerne les actions réelles; il abandonne le droit divin pour s'en tenir aux coutumes locales [2]. C'était une inconséquence

[1] *Innocentius III*, ad prælatos Franciæ (*Decretal. Gregorii*, lib. II, tit. I, ch. XIII) : « Nullus qui sit sanæ mentis, ignorat, quin ad officium nostrum spectet, de quocumque mortali peccato corripere quemlibet christianum, et si correptionem contempserit, ipsum per districtionem ecclesiasticam coercere. »

[2] *Bertrandi*, de Origine et usu jurisdictionum (*Biblioth. max. Patr.*, XXVI, 131, 132).

évidente, car le péché intervient en matière réelle comme en matière personnelle; celui qui réclame ou retient injustement un héritage est-il moins coupable que celui qui demande le paiement de ce qui ne lui est pas dû, ou qui refuse de payer ce qu'il doit? Le droit de l'Église doit donc être le même; si elle ne le faisait pas valoir, c'est par prudence, comme l'insinue Bertrandi; les matières réelles étaient presque exclusivement féodales, et les barons n'étaient pas d'humeur à se laisser juger par les évêques [1].

La juridiction directe que l'Église réclamait semble déjà assez étendue. Cependant cela ne suffit pas à son ambition; elle prétendit encore avoir un pouvoir de suprématie sur la juridiction laïque. Ce droit est incontestable, dès que l'on reconnaît à l'Église un pouvoir spirituel. « La juridiction spirituelle, dit Bertrandi, a pour dernière fin le salut des hommes, tandis que la juridiction temporelle n'a rapport qu'aux biens de la vie présente. Or ces biens doivent être ordonnés suivant la fin de l'homme; donc l'Église a pouvoir sur la justice séculière [2]. » Cette influence indirecte prêtait à l'envahissement plus encore que l'action directe; elle anéantissait en quelque sorte la juridiction laïque, car elle lui enle-

[1] *Bertrand* dit, en parlant des matières personnelles (*Biblioth. max. Pat.* XXVI pag. 132): « Verum, quamvis hoc sit jus Ecclesiæ, sibi a Deo collatum, tamen ipsa non semper usa est isto jure nec ubique, partim ad vitandum scandalum, *partim ob malitiam aliquorum tyrannorum, qui propter suam violentam potentiam non permiserunt Ecclesiæ uti jure suo.* »

[2] « Ergo potestas jurisdictionis spiritualis habet imperare potestati jurisdictionis temporalis. » (*Bertrandi*, *ibid.*, pag. 133.)

vait ce qui constitue son essence, la souveraineté. De fait, l'Église fut comme une grande cour d'appel au moyen âge; les juges ecclésiastiques recevaient l'appel contre les décisions des tribunaux séculiers; ils recevaient même le recours, quand il plaisait à l'une des parties engagées dans un procès d'appeler à l'Église, avant la décision du juge laïque [1].

L'Église ne tendait à rien de moins qu'à s'emparer de toute la juridiction. La doctrine du péché et de la suprématie de l'ordre spirituel l'auraient conduite à ce but, si le but avait pu être atteint. Déjà la réalité n'était pas très loin de l'idéal [2]. Nous doutons qu'il y ait encore des penseurs catholiques qui réclament pour l'Église la mission de juger. Les faits prouvent que, même au moyen âge, où elle avait une moralité et une science plus grandes que la société laïque, elle s'acquittait très mal de la tâche que les circonstances lui avaient imposée. C'est que l'Église n'était pas appelée à décider des procès, mais à guider les hommes dans la voie du salut; ce qui ne l'empêcha pas de défendre sa juridiction divine avec une tenacité incroyable, comme si la foi avait été en jeu. Aujourd'hui elle ne songe même plus à réclamer

[1] C'est un des griefs de *Pierre de Cugnières* (*Biblioth. max. Patr.*, t. XXVI, pag. 111, n° 114).

[2] *Pasquier* (Recherches de la France, liv. III, chap. XXXII) dit : « Leur juridiction première était limitée ès choses qui concernaient le spirituel ; toutefois ils l'avaient étendue en tant d'affaires et matières, que les faubourgs étaient trois fois plus grands que la ville. » *Thomassin* dit aussi qu'une grande partie des causes laïques appartenaient au tribunal de l'Église (*Discipl. eccl.*, part. II, liv. III, ch. 110, § 5).

ce droit divin. Que faut-il donc penser de sa prétention à l'immutabilité? Il n'y a qu'une chose qui soit immuable dans l'Église, c'est son ambition; celle-là durera aussi longtemps qu'elle pourra parler au nom de Dieu.

N° 2. *Les abus de la juridiction.*

Nous ne contestons pas qu'à une certaine époque l'Église ne fût plus digne d'exercer la juridiction que la société laïque; mais il est tout aussi certain que la juridiction ecclésiastique fut la source d'effroyables abus. Ces abus, nous le croyons, avaient leur origine première dans l'incompétence de l'Église : juger n'était pas sa mission, elle devait s'acquitter mal d'une tâche qui n'était pas la sienne. Il est vrai qu'on s'attendrait à la voir pécher par excès de charité; les faits nous forcent à porter contre elle une accusation toute contraire. L'exercice de la justice touche aux passions les plus vives, souvent les plus mauvaises de l'homme; en se mêlant parmi les gens à procès, les clercs prirent leurs allures; la charité fit place à la cupidité; le clergé, profitant des vices des plaideurs, les nourrit au lieu de les réprimer; il les excita pour les exploiter. En faisant ce grave reproche à l'Église, nous ne sommes que l'écho des plaintes sorties de son propre sein. Écoutons *Pierre de Blois :* « Les officiaux des évêques sont des sangsues qui rendent entre les mains de leur maître le sang des justiciables qu'ils ont bu. Leurs fonctions consistent à susciter des procès, à empêcher les transactions, à étouffer la vérité, à favoriser le mensonge. Leur unique

soin est de faire argent de tout ; ils vendent la justice, ils éternisent les contestations. Ergoteurs de mots et de syllabes, ils dressent des embûches aux simples afin de leur extorquer de l'argent. Pour tout dire, en un mot, les officiaux, fils de l'avarice, esclaves de Mammon, se vendent eux-mêmes au diable; leur ministère est le plus sûr moyen d'encourir la damnation éternelle [1]. »

On pourrait croire que cette violente philippique n'est pas l'expression de la vérité; mais les témoignages abondent pour confirmer les accusations de l'évêque de Blois. Dans des sermons attribués à un chancelier de l'Église de Paris au douzième siècle, on lit : « Les juges ecclésiastiques reçoivent de l'argent des deux parties, et malheur à celle qui ne donne pas!... D'abord l'archidiacre demande, puis vient l'official, après cela c'est le doyen, enfin il n'y a aucun clerc touchant de près ou de loin au tribunal qui ne sache tirer profit du procès. En sorte que l'on peut dire : Ce que laisse la chenille est mangé par la sauterelle, ce que la sauterelle ne veut pas est pris par le hanneton, ce que le hanneton dédaigne devient la proie des moindres insectes [2]. » Les fonctions d'official étaient tellement décriées, qu'un homme d'honneur n'osait pas les remplir [3].

[1] *Petri Blesensis* Epist. 25 (*Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXIV, pag. 955).

[2] Serm. 57, sous le nom de *Pierre de Blois*, *Ibid.*, 1135.

[3] *Gilles de Corbeil*, médecin du roi Philippe-Auguste, raconte l'anecdote suivante, dans son poème satirique. « Un joueur, furieux d'avoir toujours les dés contre lui, se mit à blasphémer et à promettre ses derniers cinq sous à qui lui apprendrait comment

Si tels étaient les juges, que devait être la justice? La juridiction ecclésiastique avait pour principe la charité, elle se donnait pour mission de bannir les roueries des gens de loi, pour faire régner la paix et la concorde parmi les chrétiens. Est-elle restée fidèle à cette haute ambition? Si l'on écrivait l'histoire de la chicane, l'Église y occuperait une large place; il serait facile de prouver, les conciles à la main, qu'il n'y a pas de ruse de procureur, pas de finesse de la cupidité, pas de pratique de faussaire, qui ne puissent s'autoriser de l'exemple de la justice ecclésiastique [1]. Il est vrai que les chicanes sont inséparables de la justice; mais dans les tribunaux ecclésiastiques, cet abus était plus choquant : n'étaient-ils pas établis dans un esprit de charité, pour prévenir les procès? Nous allons voir comment ils remplissaient cette mission. Au lieu de favoriser l'arbitrage, ils allaient jusqu'à le punir, en infligeant une amende aux parties qui transigeaient [2]. Il faut entendre les plaintes

on gagne la faveur du bon Dieu. Un habitué du jeu lui répondit : Sois le plus grand fripon de la terre, le plus grand pécheur, le plus grand ennemi de Dieu, tu deviendras l'official de l'évêque. » (*Histoire littéraire de la France*, t. XXI, p. 346).

[1] Conciles de *Paris*, 1212, c. 6 (*Mansi*, XXII, 820); de *Rouen*, 1214, c. 6 (*ibid.*, 900); de *Cognac*, 1238 (*Mansi*, XXIII, 488); de *Liége*, 1287 (*Martene*, Thesaurus Anecdotorum, t. IV, pag. 877, 878). Le concile de *Canterbury* de 1295 dit dans sa préface (*Mansi*, XXIV, 1247) : « Sumptuosa cupiditas, et in adeundo gravida difficultas, ac etiam dilationes superfluæ, lites reddunt immortales. »

[2] Conciles de *Bourges*, 1214 (*Mansi*, XXII, 930) ; d'*Oxford*, 1222, c. 30 (*ibid.*, pag. 1160) ; de *Rouen*, 1231, c. 25 (*Mansi*, XXIII, 216) ; de *Londres*, 1236, c. 21 (*ibid.*, pag. 468); de *Chichestre*, 1246 (*ibid.*, pag. 710) ; de *Bayeux*, 1300, c. 97 (*Mansi*, XXV, 78).

des conciles pour croire que les juges ecclésiastiques aient à ce point oublié leur caractère. Le concile de Londres est obligé de rappeler aux officiaux « qu'ils sont établis pour mettre un terme aux procès, que c'est donc gravement manquer à leur devoir que d'empêcher la conciliation des parties par un motif de lucre ; que c'est léser le prochain, et provoquer la colère de Dieu. » Cependant, pour ce crime si honteux, le concile ne prononce d'autre peine que la restitution de ce qui aurait été extorqué aux plaideurs et une amende [1] ! Une pareille sanction était impuissante à arrêter le mal. Le concile d'Excester dit en vain aux juges ecclésiastiques qu'ils offensent Jésus-Christ, le prince de la paix, en défendant aux plaideurs de transiger [2]; des tribunaux institués pour faire régner la charité continuèrent à punir la conciliation, comme si la concorde était un délit.

Les tribunaux ecclésiastiques ne se contentaient pas d'exploiter les procès et de les perpétuer, ils les faisaient naître. Le concile de Tours nous apprend que des clercs poursuivaient, par eux ou par des tiers, des personnes avec lesquelles ils n'avaient aucun différend, pour obliger les défendeurs à se racheter de ces vexations par un sacrifice pécuniaire ; d'autres allaient par les villes, les villages et les cabarets, excitant des querelles et des

[1] Concil. *Londin.*, 1268, c. 28 (*Mansi*, XXIII, 1240).

[2] « Quoniam cupiditas, omnium malorum radix, nonnunquam mentes judicum tanta involvit caligine, ut justum putent, quidquid eis cedit ad lucrum... » Concil. *Exoniense*, 1287, c. 33 (*Mansi*, XXIV, 818).

procès parmi les gens simples [1]. Au quinzième siècle le mal dépassait toutes les bornes. Le concile de Paris déclare que la justice ecclésiastique, qui devait assurer la paix et la tranquillité des fidèles, est devenue une source de calamités [2]. Tous les témoignages sont en harmonie avec cette amère accusation : « Que dirai-je de la juridiction ecclésiastique? s'écrie *Clemangis*. Il y règne une violence, une oppression telles, que les hommes préfèrent la justice des plus cruels tyrans à celle de l'Église [3]. « La justice séculière était loin d'être parfaite; cependant l'opinion publique plaçait les légistes de profession bien au dessus des clercs [4].

Au moyen âge, la justice était une source de revenus. L'Église, qui parle toujours de charité, aurait dû répudier ce honteux trafic : il y eut des papes fidèles à l'inspiration des premiers siècles, mais l'influence de l'exemple et l'esprit de domination l'emportèrent [5]. C'était allumer l'avarice et donner une couleur légale à ses excès. Les juges ecclésiastiques ne se

[1] Concil. *Turon.*, 1282, præf. et c. 1. 2 (*Mansi*, XXIV, 469).

[2] Concile de *Paris* de 1314, c. 3 (*Martene*, Amplissima Collectio, t. VII, pag. 301).

[3] *Clemangis*, de Corrupto Ecclesiæ statu, XIV, 3.

[4] *Eustache Deschamps*, Œuvres, pag. 42 :

« Mais l'on ne verra jà tant faire
D'abus, d'excès, d'extorsions,
Es layes juridictions
Comme l'on fait aux cours d'Église. »

[5] *Alexandre III* défendit aux juges ecclésiastiques d'exiger des amendes (*Decretal. Gregor.*, lib. V, tit. XXXVII, cap. 3). *Innocent III* les autorisa (Epist. I, 420).

bornaient pas à exploiter la justice, ils la vendaient. Nous pourrions citer des conciles sans nombre qui constatent ce crime honteux. Mais à quoi bon? Peut-on s'étonner de la vénalité des juges inférieurs, quand la cour de Rome donnait l'exemple? Un évêque du onzième siècle reproduit contre Rome chrétienne la sanglante accusation que Jugurtha avait lancée contre Rome païenne dans sa décadence : « Rome est à vendre, » dit *Rathier de Vérone* [1]. Ce n'est pas une boutade d'un homme trop sévère; d'innombrables témoignages confirment son accusation [2]; ils viennent, non des ennemis de la papauté, mais de ses plus chauds partisans. *Jean de Salisbury* dit des légats pontificaux, les plus hauts juges de la chrétienté : « Vous décidez les affaires les plus importantes, par égard pour les personnes, ou par motif d'intérêt; avec des juges comme vous, l'innocent doit périr, tandis que l'iniquité puissante triomphe [3]. »

Nous ne sommes pas au bout de la cupidité cléricale. L'Église profitait de sa juridiction pour exploiter les vivants et les mourants. Une fois allumée, la soif de l'or ne connaît plus de bornes; ce qu'il y a de honteux pour l'Église, c'est d'avoir imaginé des extorsions que la pudeur empêche presque de mentionner. Il était d'usage que le lit des nouveaux mariés fût béni avant la consommation du mariage. A Amiens, et sans doute ail-

[1] « Venalem, ut ait Sallustius, urbem. » (*d'Achery*, I, 368).
[2] Voyez le t. VIe de mes *Études*.
[3] *Johan. Sarisberiens.* Epist. 230.

leurs, le clergé ne procédait à cette consécration que trois jours après la cérémonie nuptiale. Mais il y a toujours eu avec le ciel des accommodements. Les jeunes mariés obtenaient une dispense, en payant vingt, trente, ou quarante livres, et même plus, selon leur fortune. S'il arrivait que le lit nuptial fût béni sans autorisation, l'évêque imposait des amendes excessives. Dans la première moitié du quatorzième siècle, les bourgeois d'Amiens demandèrent au roi la réformation de cet abus; on ne sait quelle fut la décision. Le débat se renouvela en 1394; le parlement donna gain de cause aux nouveaux mariés, en décidant « qu'après la célébration du mariage ils étaient libres de dîner, de souper et de coucher ensemble, et que si quelqu'un désirait pour cela une autorisation expresse, il devait l'obtenir sans frais [1]. »

Il y avait des abus plus scandaleux encore dans les procès d'adultère, si nous en croyons les plaintes de l'avocat du roi, *Pierre de Cugnières*, reproduites dans le *Songe du Vergier* : « Quand ces officiaux ne savent que redire sur aucune bonne personne mariée, ils feignent qu'il maintienne autre que sa femme; et semblablement, ils imposent à aucune bonne prude femme qu'elle couche avec autre que avec son mari, laquelle chose est au très grand préjudice desdits gens mariés. Et advient que plusieurs mariages, lesquels étaient par avant en amour et en paix, se défont contre Dieu et contre notre mère sainte Église; *et tout ce faites-vous*

[1] *Thierry*, Histoire du tiers état, pag. 462, 791, 792.

par très fausse et très mauvaise convoitise, pour argent avoir et extorquer [1]. »

On peut dire, pour excuser l'Église, qu'elle rivalisait avec les barons féodaux qui inventèrent également des droits et des exactions que la pudeur empêche de nommer. Mais les seigneurs ne prétextaient du moins pas le salut de leurs vassaux pour légitimer leurs extorsions, tandis que l'Église couronnait sa cupidité par l'hypocrisie. Rien de plus touchant que la sollicitude des conciles pour les testateurs ; si nous en croyons le pieux *Thomassin*, ils étaient animés d'un zèle purement spirituel et tout à fait désintéressé. Les conciles prescrivent l'intervention d'un prêtre dans les testaments, afin de garantir la liberté des testateurs [2]; mais si l'Église n'avait en vue que cette liberté, pourquoi voulait-elle que le prêtre intervînt malgré le testateur? Pourquoi le privait-elle de la sépulture, pour le punir de n'avoir pas appelé un prêtre [3]? Les conciles allèguent encore le salut du testateur, et l'intérêt des pauvres, les causes pies [4]. Mais on sait ce que tout cela veut dire dans le langage de l'Église : le prêtre, dit un statut de

[1] *Le Songe du Vergier*, liv. II, ch. CCXXXIII (*Traités des libertés de l'Église gallicane*, t. II, 2e partie, pag. 102). — *Pierre de Cugnières*, dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXVI, pag. 112, n° 39).

[2] *Thomassin*, Discipline ecclésiastique, part. III, liv. I, ch. XXIV, § 8.

[3] Conciles de *Narbonne*, 1227, c. 5 (*Mansi*, XXIII, 22) ; de *Bourges*, 1246, c. 44 (*ibid.*, 702) ; d'*Arles*, 1275, c. 8 (*Mansi*, XXIV, 148).

[4] Conciles de *Bourges*, 1286, c. 30, et d'*Avignon* 1282, c. 10 (*Mansi*, XXIV, 640, 444). Cf. Statuta *Ecclesiæ Cadunensis*, *Ruthenensis*, dans *Martene*, Thesaurus, t. IV, pag, 733, 789.

Liége, doit recommander au testateur de faire des legs, d'abord à la fabrique de l'église saint Lambert, puis à l'église de Liége, après à l'église de sa paroisse, enfin aux monastères [1]. Malheur à celui qui n'obéissait pas à ces prières et à ces injonctions [2]! S'il mourait sans faire de dispositions en faveur de l'Église, il était considéré comme étant mort en état de péché; pour sauver son âme, l'Église faisait elle-même un testament au nom du défunt, c'est à dire qu'elle disposait à son gré de sa succession [3]. C'est une des usurpations que *Pierre de Cugnières* reproche aux gens d'église, et il ajoute que la sollicitude qu'ils montraient pour les orphelins et les veuves n'avait d'autre but que de s'emparer de leurs biens [4]. Qu'on ne se récrie pas contre la dureté du légiste; l'histoire atteste que l'Église était plus dure encore. Un concile prévoit le cas où le défunt serait si pauvre que l'Église, en réclamant ce qui lui est dû à titre de legs pies, réduirait sa veuve et ses enfants à la mendicité; sans doute, le concile, dans sa charité, va venir au secours de la veuve et des orphelins : l'Église prendra le tiers de ce misérable patrimoine, et s'il n'y

[1] Statuta *Ecclesiæ Leodiensis*, dans *Martene*, Thesaurus, pag. 882. Cf. Statuta *Episcopi Sitaricensis*, *ibid.*. pag. 1095; Statuta *Ecclesiæ Cameracensis*, dans *Martene*, Amplissima Collectio, t. VII, 1311. — Constitutiones *Sarum Episcopi*, 1217, c. 70. (*Mansi*, XXII, 1127).

[2] *Precibus et monitis*, disent les statuts de *Cambrai*.

[3] *Ducange*, Glossar., v° Intestatus (t. III, pag. 1501). — *Muratori*, Antiquitates, t. V, pag. 654. — Voy. mes *Lettres sur la question des Cimetières*.

[4] *Pierre de Cugnières*, dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXVI, pag. 113, 111, n[os] 64, 24.

a pas d'enfants, elle partagera avec la veuve[1]! Qu'elle vienne nous dire après cela que c'est pour le salut du défunt qu'elle s'empare de ses biens[2], nous répondrons, avec le savant *Ducange*, que ces beaux mots cachent une insatiable cupidité[3].

Voilà ce qu'était en fait la juridiction de l'Église : c'est une des armes les plus redoutables dont elle se soit servie pour dominer sur les peuples. Elle parlait au nom de la charité, et elle agissait dans l'intérêt de sa puissance. Que l'exemple du passé profite à la société actuelle. L'Église ne prétend plus à la juridiction, parce que la souveraineté des nations ne lui permet pas de revendiquer l'exercice du pouvoir souverain ; mais c'est toujours au nom de la charité qu'elle demande à intervenir dans la bienfaisance publique; c'est au nom du salut qu'elle demande à diriger l'enseignement. Allons au fond des choses et ne nous laissons pas tromper par les mots; nous trouverons que l'Église est au dix-neuvième siècle ce qu'elle était au moyen âge; le masque seul a changé. Dans un siècle de liberté, elle a toujours la liberté à la bouche, mais cette liberté signifie assujettissement de l'État. Glorifions donc les légistes qui battirent en brèche la puissance de l'Église, au nom du droit et de la raison écrite. En vain l'on essaie de relever les ruines du passé; la société, dans la conscience

[1] Concil. *Wigorniense*, 1240, c. 50 (*Mansi*, XXIII, 541).

[2] Concil. *Londinense*, 1268, c. 24 (*Mansi*. XXIII, 1238).

[3] *Ducange*, Glossaire, t. III, pag. 1505 : « Ecclesiasticorum avaritia et lucri cupido... ecclesiasticorum consuetam rapacitatem in bonis intestatorum... »

de sa souveraineté et de sa force, ne supportera pas un joug que la société, dans son enfance et sa faiblesse, n'a pas voulu supporter.

N° 3. *Luttes des légistes contre l'Église.*

La juridiction est un des attributs essentiels de la souveraineté; au moyen âge elle en était pour ainsi dire la marque caractéristique. La puissance souveraine était alors divisée entre les barons. Chef de la hiérarchie féodale, le roi était, comme tel, le représentant suprême de l'idée de justice. Lorsque, au douzième siècle, les communes prirent une place dans la société féodale, elles eurent par cela même une part dans la distribution de la justice. La juridiction ecclésiastique était une usurpation de la souveraineté; elle devait avoir pour ennemis tous ceux qui, à un degré quelconque, participaient au pouvoir souverain. La guerre des rois, des barons et des communes contre l'Église était donc inévitable. C'était une lutte d'influence et de pouvoir; mais c'était aussi une lutte d'argent; c'est ce qui lui donna cette âpreté qui étonne et qui afflige les historiens catholiques : « L'Église, dit *Fleury,* défendit sa juridiction avec la même chaleur que si le dogme avait été en cause. » En apparence, la juridiction touchait à la foi, puisque les conciles en rapportaient l'origine à Dieu. Le clergé ne manqua pas de se couvrir de la prétendue volonté de Dieu contre les empiétements des laïques; lorsque Pierre de Cugnières accusa les juges d'église d'usurpation, les évêques répondirent qu'il s'agissait

d'un droit divin auquel ils ne pourraient renoncer, quand même ils le voudraient [1]. Mais au moyen âge comme de nos jours, le nom de Dieu servait à couvrir des intérêts terrestres [2]. Les prélats gallicans eux-mêmes en convinrent, à l'assemblée de 1329 : « Si l'on nous ôtait la juridiction, dirent-ils, nous serions plus pauvres et plus misérables que les laïques, car c'est dans la justice que consiste une grande partie de nos revenus [3]. » Ce qui était vrai du clergé, l'était aussi des barons et des communes [4].

Comment l'Église a-t-elle pu résister à tant d'ennemis? Ses adversaires étaient faibles, parce qu'ils étaient divisés. Les rois prenaient rarement parti contre le clergé; défenseurs nés de l'Église, ils avaient intérêt à la ménager, car la guerre entre la royauté et le sacerdoce tournait rarement au profit des princes. Les barons se montrèrent plus entreprenants; leurs intérêts et les prétentions de l'Église se touchaient de si près, que des collisions journalières étaient inévitables. Pendant tout le cours du treizième siècle, on voit les barons s'agiter en France. En 1219, ils adressent des plaintes au roi; en 1225, ils reviennent à la charge dans une assemblée des grands du royaume : « Depuis longtemps, disent-

[1] *Bertrandi*, contra Petrum de Cugneriis pro Ecclesiæ libertate (*Bibl. max. Patrum*, t. XXVI, pag. 118).

[2] *Pasquier*, Recherches III, 32 : « Tout ainsi que l'avarice se vint loger dedans notre Église, aussi fit l'ambition ; ambition néanmoins qui couvait en soi de l'avarice. »

[3] *Biblioth. max. Patrum*, t. XXVI, p. 48.

[4] *Thierry*, Histoire du tiers état, t. I, Amiens, pag. 49.

ils, les clercs nous font un dommage considérable; déjà nous nous en sommes plaints à Votre Majesté, mais le mal, au lieu de diminuer, empire; nous vous supplions donc de venir à notre aide. Quand nous portons nos plaintes devant le pape, nous n'en obtenons que de vaines paroles. Nous ne pouvons pas supporter plus longtemps ces abus; si Votre Majesté n'y met un terme, il faudra que nous quittions nos terres, ou que nous prenions des mesures énergiques pour notre défense [1]. » Dix ans plus tard, nouvelles réclamations; les seigneurs cherchent à confondre leur cause avec celle du roi; ils accusent l'archevêque de Reims et l'évêque de Beauvais de ne pas vouloir répondre en la cour du roi touchant leur temporel, bien qu'ils soient ses vassaux et ses hommes liges; les autres prélats imitent cette audace. Les barons supplient le roi de conserver en leur entier les droits du royaume et les leurs contre les entreprises du clergé. Louis IX donna gain de cause au baronnage dans une ordonnance sur la juridiction ecclésiastique qui excita la colère de Grégoire IX [2].

L'ordonnance de Louis IX ne porta pas remède au mal; le mal était dans le principe de la juridiction ecclésiastique, que le roi ne pouvait pas songer à abolir. Les barons finirent par se conjurer contre l'Église ; en 1246, ils formèrent une ligue, dont l'acte respire à chaque mot la haine et le mépris du clergé : « Après

[1] *Preuves des libertés de l'Église gallicane,* ch. VII, § 5 (t. I, pag. 227).

[2] *Ibidem,* ch. VII, § 7 (t. I, pag. 228). — *Raynaldi*, Annal. Eccles. ad a. 1236, § 31.

nous avoir déçus par une feinte humilité, les clercs s'élèvent maintenant contre nous avec la cautelle de renards et s'enflent d'orgueil... C'est pourquoi nous tous, les grands du royaume, après avoir mûrement considéré que le royaume n'a point été acquis par l'arrogance des clercs, mais par les sueurs des guerriers, nous arrêtons... » Suit le décret qui limite la juridiction ecclésiastique à l'hérésie, à l'usure et au mariage : « Les contrevenants seront punis par la confiscation de leurs biens et la mutilation d'un membre, le tout afin que notre juridiction soit rétablie, que les clercs enrichis par notre appauvrissement retournent à l'état de la primitive Église, qu'ils nous laissent la vie active, et que, vivant de la contemplation, ils nous fassent revoir enfin les miracles qui depuis longtemps ont disparu de ce monde ! » C'était le hardi manifeste d'une véritable guerre; les confédérés élurent des chefs, qu'ils chargèrent de veiller aux intérêts communs, en les autorisant à ordonner des levées d'hommes et d'argent [1]. Comment se fait-il que cette puissante ligue n'aboutit à aucun résultat? Le pape menaça les barons des foudres de l'excommunication; mais ces menaces auraient produit peu d'effet, car les seigneurs s'étaient promis secours mutuels contre l'Église en cas d'*excommuniement*. Innocent IV eut recours à des moyens plus efficaces pour dissoudre la coalition; il distribua des indulgences et des bénéfices aux seigneurs; l'intérêt personnel l'em-

[1] Cet acte a été conservé en français par *Mathieu Paris*, ad a. 1246, pag. 719.

porta sur l'intérêt commun [1]. Comme seigneurs féodaux, les barons étaient les ennemis naturels du clergé; mais, d'un autre côté, ils étaient intéressés à maintenir ses richesses et sa puissance; car l'Église plaçait leurs fils et leurs filles qui n'auraient pu prendre part à l'hérédité paternelle sans appauvrir toutes les familles nobles. C'est ce que les prélats dirent ouvertement à l'assemblée de 1329 [2]. Cela explique la faiblesse des seigneurs et la force de l'Église.

L'Église avait des ennemis moins haut placés que les barons et bien plus dangereux, c'étaient les légistes. Il y a toujours eu une antipathie instinctive entre les gens d'église et les hommes de loi. Les premiers reprochent à leurs adversaires d'être de mauvais chrétiens; l'accusation est passée en proverbe [3], et elle est vraie au fond, malgré le manteau d'orthodoxie dont les légistes aiment à se couvrir. L'opposition entre les théologiens et les juristes tient à la nature même de leurs études et de leurs tendances. Les uns procèdent de la Bible, les autres de Justinien; ceux-là cherchent à élever l'Église et son chef, le pape, au dessus des rois, en vertu d'un

[1] *Raynaldi* Annal., 1247, 49, 53; — *Mathieu Paris*, ad a. 1247, pag. 720, ss.; — *Tillemont*, Histoire de saint Louis, t. III, pag. 119, 128.

[2] « Et vere nobiles non deberent conqueri de his quæ habet Ecclesia, quoniam pauci sunt qui non habeant fratres aut propinquos qui vivunt de bonis Ecclesiæ : qui, si dividerent cum eis hæreditatem, paulatim redigerent ad nihilum » (*Bertrandi* episcopi Edensis, contra Petrum de Cugneriis, pro Eccl. lib. act. I, pag. 120).

[3] Le proverbe allemand dit : *Juristen bœse Christen.*

prétendu droit divin; ceux-ci ne connaissent d'autre souverain que le prince, d'autre droit que la loi écrite; les premiers veulent absorber l'État dans l'Église, les derniers veulent que l'État domine sur l'Église. Cette contrariété de principes explique et justifie suffisamment la lutte des clercs et des légistes. On l'a rabaissée en imputant des sentiments de jalousie et de haine aux hommes de loi; on pourrait faire le même reproche aux gens d'église qui avaient aussi leur ambition et leur cupidité. La lutte touchait de trop près aux intérêts matériels, pour ne pas mettre en mouvement les mauvaises passions; mais il y avait, au fond, des intérêts plus élevés. Les juristes étaient les défenseurs du droit, de l'État, de la société laïque; la royauté ou l'empire était leur idéal, et cet idéal est vrai, en ce sens que la souveraineté appartient à la nation. C'est l'idée de l'État qui fait leur force et qui donne de la grandeur à leur cause; c'est parce qu'ils étaient les organes de l'État, qu'ils l'emportèrent sur leurs puissants adversaires.

Ce n'était pas une petite entreprise que d'entamer la juridiction ecclésiastique. L'Église fut en guerre avec de puissants rois, avec de grands empereurs, et la victoire resta aux papes sur les Henri II, les Henri IV, et les Hohenstaufen. Comment d'obscurs légistes osèrent-ils tenter une lutte où les princes avaient échoué? La liberté de l'Église et son droit divin étaient une formidable réalité au moyen âge. Quand le pape, du haut de la chaire de saint Pierre, accusait les juges laïques qui violaient les priviléges des clercs d'être les ennemis de Dieu, et les menaçait de la vengeance céleste, le cœur

devait manquer aux plus intrépides [1]. Un concile essaya de confondre les adversaires de la juridiction ecclésiastique avec les hérétiques [2]. Cette singulière assimilation ne passa pas en loi. Mais si l'Église ne livra pas les légistes au bûcher, elle ne leur épargna pas les menaces des peines éternelles [3]. S'il s'en trouvait que ces menaces n'effrayaient pas, l'Église employait des moyens plus efficaces pour leur imposer silence; plus d'un avocat du roi, si nous en croyons un légiste, se taisait et dissimulait, moyennant qu'on donnât aux clercs de sa famille les gros bénéfices qu'ils convoitaient [4]. Malheur à ceux qui restaient inébranlables ! L'Église les poursuivait de sa haine, comme des apostats [5], et la haine de l'Église était redoutable au moyen âge; elle l'est encore aujourd'hui.

Les juristes combattirent la toute-puissance de l'Église

[1] Le pape *Alexandre III* dit, en défendant aux juges laïques de juger des clercs : « Attendentes qualiter in his *omnipotens Deus offendatur*... » (*Martene*, Amplissima Collectio, t. II, pag. 868). — Le concile de *Sens* de 1269 dit, en citant les paroles d'un pape : « Quamvis hoc grave nimis et *divini plenum animadversione judicii*, quod aliqui laïci falcem in messem Domini *sacrilegis ausibus* ingerentes... » (*Mansi*, t. XXIV, pars. v, c. v).

[2] Concile de *Paris*, 1212, part. v, c. IX : « Indubitanter scituri, quod si hoc fecerint et pertinaces existerint, *cum illud hæresim sapiat, ne tanquam hæretici puniantur, poterunt sibi timere* » (*Mansi*, XXII, 852).

[3] Concile de *Rouen*, 1299, c. 5, De iis qui juridictionem ecclesiasticam, impediunt : « Æterno incendio cremabuntur. »

[4] Mémoire d'un avocat du roi à Philippe le Bel (*Bibliothèque de l'École des Chartes*, 2e série, t. III, pag. 287).

[5] Mémoire précité, pag. 286.

avec les armes de leur profession, la ruse et la chicane. C'était chez eux un vrai système; on le voit par un mémoire remarquable qu'un avocat du roi écrivit à Philippe le Bel. Il se garde bien de conseiller une lutte ouverte contre l'Église. Il semble reconnaître le droit des juges ecclésiastiques, il veut seulement qu'il soit clairement établi; à cet effet, il propose une enquête sur la possession. C'était un véritable piége tendu à l'Église; écoutons notre légiste : « Il sera impossible de prouver qu'une coutume contraire au roi a été introduite par prescription, car ceux qui prescrivent sans titre doivent prouver une possession immémoriale; or on rédigera les interrogatoires de manière qu'on ne puisse pas prouver une pareille possession. » L'avocat du roi propose encore à Philippe le Bel de créer deux tabellions dans chaque cité, dont la mission serait surtout de venir en aide aux laïques qui voudraient décliner la compétence des officiaux [1].

Les conseils de l'avocat du roi furent écoutés; on trouve dans l'ordonnance de Philippe le Bel de 1302, l'enquête et les tabellions qu'il recommande. Mais c'est moins à cause de leur influence directe que nous les avons rapportés, que pour caractériser le génie des légistes. La ruse vainquit la force. Il faut ajouter que la force de l'Église avait ses écueils. Les richesses du clergé, qui formaient sa puissance, étaient en même temps un principe de faiblesse, parce qu'elles donnaient

[1] *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 2e série, t. III, pag. 288, 290.

prise à leurs habiles adversaires; à la moindre occasion, les baillis saisissaient le temporel des évêques, et leur faisaient subir mille vexations. Sous Philippe le Bel, l'évêque d'Angers se plaignit que le bailli, en contestation avec le chapitre, ordonnait de fermer les portes de la ville, en ne laissant qu'un étroit guichet pour ceux à qui l'on permettait d'entrer ou de sortir. L'évêque se présenta, et, scandale inouï, il fut obligé de descendre de sa voiture, de passer par le guichet, comme un simple mortel, et d'aller à pied à son palais [1]. Le pauvre homme!

L'Église était riche, elle avait des droits et des priviléges, mais la force matérielle lui manquait pour le maintien de ce qu'elle appelait sa liberté : la force se trouvait précisément dans les mains de ceux qui étaient intéressés à s'en servir contre le clergé. D'après la théorie des deux puissances, les juges laïques auraient dû user de leur pouvoir pour défendre l'Église; mais c'étaient eux-mêmes qui l'attaquaient; pour peu que la royauté favorisât leurs entreprises, ils devaient l'emporter sur des adversaires sans défense. Sous Philippe le Bel, la lutte du roi contre Rome excita l'ardeur envahissante des légistes. C'était un des leurs qui inspirait le roi, c'était un des leurs qui osa donner un soufflet au saint-père; ils ne gardèrent plus aucune mesure. Écoutons les plaintes lamentables que l'évêque d'Angers adressa au roi :

« L'Église est opprimée pis que sous Pharaon; les

[1] *Guilielmi Majoris*, *Episcopi Andegavensis Gesta* (*d'Achery*, Spicileg., t. II, pag. 182).

ministres du Christ sont plus maltraités au milieu des chrétiens, que ne l'étaient chez les païens les prêtres des idoles. La prophétie de Jérémie s'accomplit ; la reine des nations devient esclave. Cieux, écoutez ; terre, prête l'oreille à ce que dit le Seigneur : *J'ai nourri des enfants, et je les ai élevés, mais ils se sont rebellés contre moi.* » Du langage magnifique des prophètes, l'évêque descend aux injures et à des comparaisons peu poétiques, pour flétrir les légistes, « race de vipères qui déchirent les entrailles de l'Église, semblables aux poux qui, nés de la chair, mordent leur mère. Leur cupidité est inextinguible, insatiable, elle est plus grande que la voracité des bêtes féroces ; les lions rugissants, les ours altérés sont moins avides. » Quel était le grand crime de ces ennemis de l'Église? « Les baillis cherchent à détruire par tous les moyens la juridiction ecclésiastique. Ainsi ils défendent aux laïques de traduire un laïque devant les officiaux ; ils inventent mille avanies contre ceux qui le font, ils vont jusqu'à les emprisonner. Les juges séculiers transforment toute cause en action réelle ; quand il arrive que dans une même affaire il est intervenu deux jugements, l'un émanant d'un tribunal ecclésiastique, l'autre d'un tribunal civil, ils donnent toujours force exécutoire à celui-ci, ce qui est un moyen sûr de ruiner la juridiction ecclésiastique ; ils respectent si peu l'Église, qu'ils mettent la main sur ceux qui sont porteurs de lettres pontificales, ils les maltraitent, ils les emprisonnent, ils leur enlèvent leurs lettres et les forcent même à les avaler. » Que peut faire l'Église contre tant de malice? « Les baillis se moquent

des excommunications et y répondent par la saisie du temporel des évêques; ils saisissent jusqu'aux dîmes, ils mettent des garnisaires dans les demeures des prélats, en sorte que ceux-ci ne savent plus où reposer leur tête; quand la saisie est levée, ils se font encore payer des frais pour leurs dilapidations. » Les évêques supplient le roi de prendre leur défense; ils lui rappellent que Dieu élève dans ce monde les princes dévoués à l'Église, et qu'il les glorifie dans la vie à venir; si au contraire le roi laisse ruiner le clergé par ses baillis, où trouvera-t-il des prières et des subsides? Le roi ne pouvait pas ne pas faire droit à ces plaintes [1]. Mais la haine le rendait trop clairvoyant, pour qu'il se laissât prendre aux belles paroles des évêques; il les paya de belles paroles; à chaque concession, il y avait une restriction qui laissait le champ libre à ses légistes [2].

Au quinzième siècle, la lutte changea de caractère; les légistes enhardis attaquèrent la juridiction ecclésiastique comme une usurpation. La convocation des prélats français en 1329 est un fait d'une haute gravité. Tout en reconnaissant le principe de la juridiction ecclésiastique, Pierre de Cugnières laissa tomber des paroles menaçantes; il parla de droits que le roi ne pouvait abdiquer, parce qu'ils étaient de l'essence de la royauté;

[1] Voyez sur cet intéressant débat les *Gesta Guilielmi Majoris*, episcopi Andegavensis (*d'Achery*, Spicileg., II, 183-194).

[2] Ainsi il défend aux baillis de saisir tout le temporel des évêques, *à moins que les prélats ne s'obstinent dans leur désobéissance*. Il leur défend de mettre plus d'un gardien, *à moins que les lettres royales ne les y autorisent*, etc. (*Ibid.*, pag. 194).

il dit qu'on ne pouvait pas davantage prescrire ces droits, parce qu'ils étaient imprescriptibles [1]. Les évêques sentirent le danger de leur position ; rien qu'en se défendant, ils compromettaient leur droit divin ; de là leurs protestations : « Notre défense, dirent-ils, ne doit pas être considérée comme une soumission à la décision du roi, mais comme une explication pour éclairer sa conscience. Nous ne pouvons rien céder de notre droit, parce que ce droit vient de Dieu ; nous le défendrons au besoin jusqu'à la mort. »

La tentative de dépouiller le clergé de sa juridiction était prématurée ; les conférences de 1329 n'aboutirent pas. Philippe de Valois, placé entre deux influences contraires, ne décida rien ; il promit au clergé de ne rien entreprendre contre ses droits ; mais quand les prélats lui demandèrent que les registres de cette cause fussent biffés comme étant indignes que la postérité en eût connaissance, le roi leur prêta une oreille sourde, et il enjoignit d'un autre côté à son parlement de faire ce que justice lui commanderait. La haine que le clergé voua à l'intrépide Cugnières [2] atteste la gravité de ses attaques. Cette haine porta bonheur à la mémoire du légiste français. On attribua à son initiative l'institution de l'*appel comme d'abus*. En réalité, les appels au roi contre les abus de la juridiction ecclésiastique sont antérieurs à P. de Cugnières, bien que le mot ne fût em-

[1] Ces paroles sont rapportées par l'évêque d'Autun (*Bibliotheca maxima Patrum*, XXVI, 120, *g*).

[2] *Pasquier*, Recherches III, 33.

ployé que dans la dernière moitié du quatorzième siècle [1].

Dans les conférences de 1329, l'organe des légistes cria à la spoliation. Durand, évêque de Mende, nous dira quel était le spolié : « De même que le loup mange l'agneau pièce à pièce, de même les seigneurs temporels s'emparent pièce à pièce de toute la juridiction de l'Église, en ce qui concerne le temporel [2]. » Le célèbre canoniste aurait pu, à tout aussi bon droit, comparer les légistes aux renards; ils employaient tantôt la ruse et la chicane, tantôt la violence, pour ruiner la juridiction ecclésiastique [3]. Les conciles firent entendre des plaintes lamentables sur l'usurpation journalière des juges laïques [4]. En fait, il est vrai que les légistes étaient les usurpateurs, car l'Église se trouvait en possession ; mais cette possession était elle-même une usurpation, car la juridiction est le premier droit, comme le premier devoir de l'État. Au fond, les légistes avaient donc raison, bien qu'ils eussent tort dans la forme. L'État l'emporta sur l'Église. Cependant la victoire ne fut décidée qu'au seizième siècle, sous le contre-coup de la réformation ; mais ici, comme en toutes choses, le protestantisme ne fit que consacrer

[1] *Preuves des libertés de l'Église gallicane*, ch. IV; — *Mémoires du clergé*, t. VII, pag. 1544.

[2] *Durandus*, De modo concilii generalis celebrandi, pars. II, tit. LXX.

[3] Voyez dans le concile de *Bourges*, 1326, c. 12, le détail des artifices et des violences employés par les juges laïques (*Mansi*, XXV, 1062). — Cf. concile de *Reims*, de 1344 (*Mansi*, XXVI, pag. 2, 6).

[4] Concile d'*Orléans*, 1335 (*Martene*, Collect. ampliss., VII, 1290).

les conquêtes de l'esprit humain. C'est aux légistes que revient l'honneur de la victoire, car ce furent eux qui osèrent combattre l'Église à une époque où elle était dans toute sa puissance.

§ 4. — Appréciation de la domination de l'Église.

L'Église est en dehors de l'État par ses immunités, elle domine sur l'État par l'impôt et la juridiction. Quelle est la raison de cette position privilégiée? A entendre les défenseurs de l'Église, tout s'explique par la charité. Les libéralités et les dîmes qui font du clergé le plus riche propriétaire du moyen âge, sont des aumônes données à l'Église pour le rachat des péchés et destinées à nourrir les pauvres. Les exemptions des clercs et la juridiction ecclésiastique ont encore leur principe dans la charité chrétienne : « C'est moins une autorité impérieuse, dit *Thomassin*, qu'un exercice de charité, d'humilité et de sollicitude pastorale [1]. »

Charité chrétienne, liberté chrétienne, droit divin, tous ces grands mots cachent la même pensée, l'esprit de domination de l'Église. Considérée en elle-même, la domination temporelle du clergé est contraire à l'essence de la religion. Même en se plaçant au point de vue de la doctrine chrétienne, l'Église n'est qu'une institution spirituelle; ce n'est pas nous qui le disons, c'est un des meilleurs et des plus pieux historiens du catholicisme : « Quelle est, dit *Fleury*, la mission de l'Église? Elle se

[1] *Thomassin*, Discipline ecclésiastique, part. II, liv. III, ch. CIX, § 10.

réduit à l'administration des sacrements et à l'instruction, c'est à dire aux mystères et aux règles des mœurs. Jésus-Christ lui-même n'a pas exercé d'autre pouvoir; il n'a voulu prendre aucune part au gouvernement des choses temporelles, jusqu'à refuser d'être arbitre entre deux frères pour le partage d'une succession, disant : *Qui m'a établi pour vous juger?* Il est vrai qu'il est roi, mais son royaume, comme il le dit lui-même, n'est pas de ce monde [1]. »

Déjà, au moyen âge, l'incompatibilité du pouvoir spirituel de l'Église et de sa juridiction temporelle a été reconnue. *Saint Bernard* exalte la papauté dans des termes magnifiques, et il n'a qu'une médiocre estime pour les princes de la terre; mais le sentiment chrétien l'emporte sur les préjugés du prêtre. S'adressant aux vicaires du Christ, il s'écrie : « Laissez les soins infimes de la juridiction aux juges, aux princes et aux rois. Ce n'est pas que vous ne soyez dignes de remplir ce ministère, mais le ministère est indigne de vous. Vous qui jugerez les anges du ciel, n'avez vous-pas honte de juger les misérables intérêts de cette terre [2]? » Le pouvoir temporel de l'Église effrayait saint Bernard; il vit que son ambition croissante l'égarait, il craignit que pour avoir voulu l'un et l'autre glaive, elle ne finît par les perdre tous les deux. Au treizième siècle, un des esprits les plus fermes de la scolastique laissa percer les mêmes craintes : « Les clercs, dit *Henri de Gand*, favo-

[1] *Fleury*, Discours sur l'Histoire ecclésiastique, VII, § 1.
[2] *S. Bernard.*, De considerat., I, 6.

risés des dons spirituels, ne devraient pas se mêler des affaires temporelles; peut-être le pouvoir que Constantin donna à l'Église était-il, non un bienfait, mais un poison [1]. »

La nature même du pouvoir spirituel et de la juridiction temporelle prouve qu'ils ne peuvent être réunis dans les mêmes mains. Quel est l'idéal que l'Église se fait de la justice? Elle n'a pas l'idée du droit. Cela tient au spiritualisme excessif du christianisme; ce n'est pas une religion de ce monde; l'intelligence des choses de la terre lui manque, parce qu'il les dédaigne et les fuit. Cela tient encore à la charité chrétienne, incompatible avec le droit strict; cette charité, tout aussi excessive ne connaît pas les exigences de la vie. La parole de saint Paul que les fidèles ne doivent pas plaider, a toujours été prise au sérieux par les hommes qui aspirent à la perfection évangélique. Au douzième siècle, les partisans sévères de l'ancienne discipline exigeaient que les moines ne plaidassent point : « Peu importe qu'ils soient dans leur droit, dit *Ives de Chartres*, ils doivent souffrir l'injustice, s'ils veulent obéir aux principes de Jésus-Christ [2]. » *Saint Bernard* gourmande un évêque qui soutenait un procès contre une abbesse : « S'il n'a pas donné lieu au scandale, c'est à lui à y mettre un terme; est-ce que la possession d'une misérable terre lui fera oublier le précepte de l'apôtre [3]? » Si l'abdication du droit est une loi pour les clercs, elle doit être

[1] *Quodlibet VI*, quæst. 23.
[2] *Ivonis* Epist. 28.
[3] *S. Bernardi*, Epist. 200.

l'idéal de tout chrétien; c'est ainsi que saint Paul l'entendait, car il s'adressait aux fidèles, et non à des moines et à des prêtres. Mais que devient alors le droit? Il disparaît; or le droit peut-il disparaître? Une doctrine religieuse qui efface, qui condamne presque un élément aussi essentiel de la vie, atteste par cela même qu'elle n'est pas faite pour gouverner les intérêts de ce monde.

L'Église avait bien moins encore la notion de la justice pénale; dans ses mains, la peine se change en pénitence, et la justice en éducation. C'est dire qu'il n'y a pas de peine; en ce sens la justice de l'Église est l'impunité organisée. Conséquente avec elle-même, l'Église essaya de faire pénétrer sa doctrine dans la société laïque; ne pouvant pas empêcher les juges de punir les criminels, elle entravait l'exercice de la justice par ses intercessions et ses asiles. Nous avons dit ailleurs comment l'intercession des moines, pieuse dans son principe, finit par devenir une révolte ouverte contre la loi [1]. Au moyen âge, la loi n'avait plus la puissance que lui assurait l'autorité impériale; les clercs usèrent et abusèrent de leur influence pour arracher les criminels à la peine qu'ils méritaient. Les plus saints évêques, dit *Thomassin*, faisaient parfois violence à la vérité pour sauver un condamné, surtout quand il était clerc. Saint Bernard délivra de la mort un voleur incorrigible, en disant qu'il lui ferait faire une rude pénitence [2]. Mais la péni-

[1] Voyez le tome IV de mes *Études*.

[2] *Thomassin*, Discipline ecclés., part. II, liv. III, ch. XCVIII, § 6 et ch. XCIX, § 4.

tence et l'amendement étaient le plus souvent une illusion; les coupables, sauvés par l'intercession des saints, recommencèrent leur vie de désordres. L'asile, plus encore que l'intercession, devint une excitation au crime. Les conciles eux-mêmes avouent que l'impunité assurée par l'asile provoquait le brigandage [1]. Le scandale alla jusqu'au point que des crimes étaient commis en face des églises et en vue de profiter de leur inviolabilité; cependant le concile qui constate ce grave abus n'enlève pas à ces spéculateurs en crimes tout le bénéfice de la protection ecclésiastique : il veut qu'on les livre à la justice, mais sous la condition qu'ils ne perdront ni la vie ni un membre [2].

Une justice qui aboutit à l'impunité des criminels et à la négation du droit, n'est pas une justice. L'Église manquait donc de la qualité essentielle pour exercer la juridiction. Sans mission, elle était aussi sans droit. La juridiction est l'expression de la souveraineté nationale; elle s'étend à toutes choses, à toutes personnes, et elle brise par la force la résistance qu'elle rencontre. La juridiction de l'Église n'avait aucun de ces caractères. Elle n'émanait pas de la souveraineté nationale, elle était au contraire un empiétement sur cette souveraineté; elle émanait du pouvoir spirituel de l'Église, mais ce pouvoir

[1] Concile de *Cologne* de 1280, c. 13 (*Mansi*, XXIV, 358) : « Quia nonnulli homicidia, mutilationes membrorum, et alia maleficia perpetrant, quæ non essent perpetraturi, nisi quia sperant quod ab ecclesiis ad quas confugiunt, se tueri possunt, in impunitatem suorum excessuum obtinere... »

[2] Concile de *Clermont* de 1095, c. 31.

étant limité aux choses spirituelles, la juridiction ecclésiastique l'était aussi, ce qui est contraire à l'essence de la juridiction. L'Église n'avait pas davantage cet autre attribut de la juridiction, la force de coaction; son pouvoir n'était qu'impuissance. En vain prétendait-elle posséder les deux glaives et commander au pouvoir temporel; les deux glaives étaient une figure, et ils n'ont jamais été qu'une prétention. L'État, même dans ses faibles origines, morcelé et affaibli par la féodalité, ne consentit pas à être un pur instrument dans les mains de l'Église; possesseur du glaive temporel, il le tirait à son profit et non au profit d'un pouvoir rival et au fond hostile. L'Église, autorité spirituelle, n'avait à sa disposition que des moyens spirituels pour assurer l'action de sa juridiction : elle lutta pendant tout le moyen âge pour obtenir une sanction civile à ses excommunications, elle demanda que les excommuniés fussent mis hors la loi [1], mais cette prétention resta toujours à l'état de théorie, comme la possession des deux glaives. Louis IX lui-même, le roi canonisé, refusa de la reconnaître.

L'incompatibilité du pouvoir spirituel de l'Église avec le pouvoir temporel qu'elle s'était arrogé éclate partout, soit que l'on considère la juridiction temporelle en elle-même, soit qu'on la considère dans son action. C'est que l'Église n'est pas un *pouvoir*. Puissance spirituelle et

[1] La mise hors la loi est prononcée dans le décret sauvage d'Urbain II, rapporté par *Gratian.* part. II, caus. XXIII, quæst. 5. c. 47 : « Non etiam eos homicidas arbitramur quos adversus excommunicatos zelo catholicæ matris ardentes, aliquos eorum trucidasse contigerit. »

puissance de coaction sont des idées qui impliquent contradiction : l'esprit agit par la persuasion et non par la force. L'Église n'est donc pas un pouvoir, pas même en tant qu'elle exerce une juridiction spirituelle. L'Église n'est que l'association des fidèles ; loin d'avoir un pouvoir proprement dit, cette association est soumise à l'autorité de l'État comme toute association. Voilà la vraie théorie de l'Église ; nous allons voir qu'elle a été aperçue dès le moyen âge.

CHAPITRE IV

RÉSULTAT DE LA LUTTE

---

§ 1. Haine des laïques contre les clercs.

« Nul homme de bonne foi, dit *Bossuet,* ne peut nier que la haine contre le clergé et l'Église romaine n'ait été la cause visible du progrès étonnant de Luther et de Calvin [1]. » Quelle fut la cause de cette violente animosité? Comment les clercs qui, d'après l'idéal de l'Église, devaient être les intermédiaires entre la terre et le ciel, les guides des laïques dans la voie du salut, les défenseurs des faibles et des opprimés, ont-ils pu exciter cette opposition furieuse qui va croissant de siècle en siècle, jusqu'à ce qu'une grande partie de la chrétienté se sépare violemment de Rome? A entendre le savant et pieux

[1] *Bossuet*, Variations, livre XI (t. X, pag. 467, édit. de Grenoble).

Fleury, la haine qui divisa les laïques et les clercs serait venue surtout de l'extension démesurée de la juridiction ecclésiastique [1]. Nous croyons que la source du mal était plus profonde ; elle était dans l'orgueilleuse séparation de ceux qui se disaient les élus de Dieu, les hommes de l'esprit, et de la masse des fidèles condamnés à une existence matérielle. Les hautes prétentions des clercs aboutirent à une domination oppressive ; de là la haine des laïques. Elle ne date pas de l'époque où la juridiction de l'Église produisit les abus que nous avons signalés ; après tout, la juridiction ecclésiastique n'était que la manifestation de l'esprit envahisseur qui animait le clergé, et cette ambition est née le jour où l'Église s'est dite pouvoir spirituel ; dès ce jour aussi, la société laïque dut réagir contre l'absorption dont elle était menacée. Dans les relations ordinaires de la vie, la réaction prit les formes de la jalousie, de l'envie, de la haine [2]. La guerre finit par être considérée comme l'état naturel des relations entre clercs et laïques.

On trouve déjà des marques de ces sentiments haineux dans les premiers temps de l'établissement des Barbares. « Chilpéric, dit *Grégoire de Tours*, ne cessait d'injurier les prêtres ; dans le secret de l'intimité, il ne médisait et ne se moquait de personne aussi volontiers que des évêques ; il détestait l'Église par dessus toute chose, et disait souvent : La royauté est maintenant dans l'épis-

[1] *Fleury*, Discours sur l'Histoire ecclésiastique, VII, 12.

[2] C'est le dire du poète flamand, *Jacob van Meerlant* (*Jonckbloet* Geschiedenis der middennederlandsche dichtkunst, t. III, pag. 53).

copat... » Au neuvième siècle, l'auteur des *fausses décrétales* parle de la haine des hommes charnels contre les hommes spirituels, comme d'un fait général [1]. Au treizième, les conciles reconnaissent hautement ce triste état de choses. Les laïques méprisent la dignité de l'Église; ils ne rendent pas aux évêques l'honneur qui leur est dû; lorsque les évêques veulent s'opposer comme un mur pour la défense de la liberté ecclésiastique, ils sont défiés et attaqués par les laïques [2]. Les chevaliers et les barons, et presque tous les laïques sont ennemis des clercs [3]. Enfin, un pape, dans une bulle fameuse, proclame la haine des laïques contre les clercs, en affirmant qu'elle a toujours existé [4].

On comprend la haine du clergé chez les hommes qui appartenaient à la classe dominante; les barons ne pouvaient être amis des clercs, car il y avait entre eux rivalité d'intérêt et d'ambition. Le cri de Chilpéric : *Voilà l'Église qui absorbe notre fisc,* ne cessa de retentir pendant tout le moyen âge. Dans la lutte entre Henri II et Thomas Becket, tout le baronnage d'Angleterre prit parti pour le roi : « Ennemis des clercs, dit un évêque, les barons ont de tout temps formé une ligue contre les gens d'Église pour traverser leurs projets, comptant au nombre de leurs pertes tout ce

[1] Epist. II *Stephani*, pag. 337 : « Scimus quia semper carnales spirituales solent persequi. »

[2] Concile de *Reims*, de 1231 (*Mansi*, XXIII, 259).

[3] Concile de *Ruffec* de 1258, c. 1 (*Mansi*, XXIII, 983).

[4] *Boniface VIII*, dans sa fameuse bulle de 1296 : « Clericis laïcos infestos oppido tradit antiquitas. »

qui leur arrive d'avantageux [1]. » En 1281, l'archevêque de Cantorbéry se plaint que les barons ne cessaient de fouler aux pieds la liberté de l'Église [2]. C'est que cette prétendue liberté était l'usurpation de la puissance souveraine ; le baronnage avait le même intérêt que le roi à résister aux entreprises des clercs : c'était son devoir et sa mission. Nous avons dit qu'en France les barons se liguèrent contre les empiétements du sacerdoce. La papauté parvint à dissoudre les ligues, mais elle fut impuissante à déraciner les sentiments qui les avaient provoquées ; ils reparaissent au quatorzième siècle avec une vivacité nouvelle. Le *Songe du Vergier* nous apprend ce que les chevaliers pensaient des clercs : « Ils déprisent les clercs et ont leur vie en très grand reproche... Celui qui a la bouche plus prête à médire, et qui notre mère sainte Église moins honore et craint, celui chevalier est le plus renommé... Si vous les voulez croire, il établiront une loi que nulles dîmes ne paieront, que à sainte Église point n'obéiront, que nul excommuniement ne craindront, et qu'ils battront et roberont prêtres et clercs, et que tout ce que leurs ancêtres ont donné à l'Église, ils rappelleront et à leur domaine appliqueront [3]. »

Les barons avaient pour eux la force; ils en abusèrent pour commettre des violences journalières contre

[1] Lettre d'Arnoul, évêque de Lisieux à Thomas Becket (*d'Achery*, Spicileg., t. III, pag. 514).

[2] Lettre de l'archevêque au roi Édouard (*Mansi*, XXIV, 424).

[3] Le *Songe du Vergier*, part. I, ch. III (*Traités des libertés de l'Église gallicane*, t. II, p. 10, 11).

les clercs. On conçoit qu'ils se soient jetés avec avidité sur les biens ecclésiastiques, comme les oiseaux de proie s'abattent sur les basses-cours. Mais leurs excès n'étaient pas uniquement dus à l'avidité; ils s'attaquaient aux personnes autant qu'aux biens. De là les plaintes lamentables des conciles et leurs décrets sans cesse répétés contre ceux qui emprisonnent, blessent ou tuent les clercs. Le concile de Reims dit que les laïques n'ont plus aucune crainte de Dieu [1]. Le concile de Magdebourg crie au sacrilége [2]. Le concile d'Aquilée ne trouve pas de termes assez énergiques pour flétrir les horribles entreprises des laïques contre les clercs de tout ordre. « Les enfants illustres de Sion sont foulés comme des vases de terre; les fils de Bélial traitent les élus de Dieu comme des agneaux destinés à la boucherie [3]. » Un concile espagnol accumule toutes les peines contre ceux qui, à l'instigation du diable, emprisonnent, blessent ou tuent un évêque [4]. Les attentats contre le clergé étaient un fait général; comme le dit en termes énergiques un concile allemand, ces crimes étaient presque considérés comme des vertus [5].

L'opposition contre les clercs n'était pas concentrée dans les classes dominantes; un poète du treizième

[1] Concile de *Reims*, 1239 (*Mansi*, XXIII, 504).

[2] « Quod si quis in hoc sacrilegii genus nefandum irrepserit, quod archiepiscopum vel episcopum ceperit... » (*Mansi*, XXV, 767).

[3] Concile d'*Aquilée*, 1282 (*Mansi*. XXIV, 430).

[4] Concile de *Tarragone* 1282 (*Martene,* Collect. ampliss., VII, 280).

[5] Concile de *Brême*, 1266 (*Mansi*, XXIII, 1158).

siècle dit que « oncque la gent vilaine n'aima clerc ni prêtre [1]. » La haine des vilains, plus violente encore que celle des barons, éclata dans les insurrections de la classe opprimée. Les *pastoureaux* se soulevèrent contre les clercs autant que contre les seigneurs; ils dépouillaient les religieux et les prêtres, ils les maltraitaient jusqu'à leur donner la mort. Le peuple applaudissait à ces excès, parce qu'il se réjouissait de la persécution du clergé [2]. Il en fut de même dans les révoltes des paysans au quatorzième siècle, en Angleterre comme en France [3].

La haine des vilains a de quoi nous surprendre; il ne pouvait pas y avoir de rivalité d'ambition entre les pauvres habitants des campagnes et le tout-puissant clergé. A en croire un proverbe célèbre sur la douceur du régime clérical [4], les vilains auraient dû s'estimer heureux de vivre sous la domination des clercs; mais les révoltes des paysans donnent un sanglant démenti au

[1] *Rutebeuf*, le Pot au Vilain (Œuvres, t. I, p. 281).

[2] *Matthieu Paris*, ad a. 1251. — Vita Innocentii IV (*Muratori*, Scriptores, t. III, pag. 591).—*Th. Cantiprantanus*, de Apibus, III, 15 : « His illorum facinoribus, in odium cleri, applaudebat populus laïcorum. »

[3] Sur les révoltes des paysans de l'Auvergne, voyez *d'Argentré*, Collectio judiciorum, t. I, part. II, pag. 155. Les vilains tuaient les clercs qu'ils rencontraient; ils brûlaient les uns et attachaient les autres à des arbres, pour servir de butte à leurs traits et à leurs flèches.

Sur l'insurrection des paysans d'Angleterre, voyez *Walsingham*, Hist. Angl., pag. 265.

[4] Le proverbe allemand : « Unter dem krummstab ist es gut leben. »

proverbe allemand. L'histoire rapporte des faits qui sont loin de témoigner pour l'humanité de la caste sacerdotale. La reine Blanche, mère de Louis IX, fut obligée d'employer la force pour délivrer des serfs qui pourrissaient avec leurs enfants dans les cachots infects du chapitre de Paris; le seul crime de ces malheureux était de n'avoir pas acquitté leurs tailles [1] ! Ce qui prouve que ces faits n'étaient pas des accidents, c'est que les conciles furent obligés de réprimer la tyrannie des prélats [2]. L'oppression des évêques et des abbés fut un des griefs que les réformateurs du quinzième siècle invoquèrent contre l'Église. *Pierre d'Ailly* les compare aux tyrans qui gouvernent, non dans l'intérêt de leurs sujets, mais dans leur intérêt propre [3]. « Quel est le prélat, s'écrie *Clemangis*, qui ne dépouille pas son troupeau par tous les moyens possibles? Quel est celui qui compâtit à la misère? Quel est celui qui ne l'augmente pas [4]? » *Gerson* répète les mêmes reproches [5]. Au concile de Constance, les prédicateurs s'élèvent contre les princes de l'Église qui, au lieu de paître leurs brebis, se paissent eux-mêmes [6]. Les abus étaient tels, que dès

[1] Voyez les détails de cette scandaleuse affaire dans l'Histoire de France, d'*Henri Martin*, t. IV, pag. 241, note.

[2] Concile de *Brême*, 1266 : « Prælati a gravaminibus abstineant subditorum » (*Mansi*, XXIII, 1157).— Même disposition dans le concile de Vienne de 1267 (*Ibid.*, 1170).

[3] *P. de Alliaco*, Cardinalis Cameracensis, Epistola ad Johannem, XXIII, (dans *Gerson*, Op., t. II, pag. 878).

[4] *Clemangis*, de Corrupto Ecclesiæ statu, lib. III, pag. 3.

[5] *Gerson*, Op., t. II, pag. 315.

[6] *Von der Hardt*, Concilium Constantiense, t. I, pag. 857.

le quinzième siècle des voix prophétiques annoncèrent la révolution qui s'accomplit au seizième [1].

Cependant nous ne croyons pas que la tyrannie de l'Église fût le motif principal qui soulevait toutes les classes de la société contre sa domination ; c'était plutôt ce que les protestants appellent la corruption du clergé. Nous ne partageons pas les préventions de la réforme contre la Babylone romaine et la grande prostituée; nous croyons que les mœurs des clercs étaient, à tout prendre, en harmonie avec les mœurs générales; mais il y avait corruption, en ce sens que l'idéal du pouvoir spirituel était démenti à chaque instant par la réalité. Le clergé avait la prétention d'être plus parfait que les laïques; c'est dans cette supériorité que consistait son titre à la domination. Mais la perfection n'était qu'un mensonge; de là les cris contre la corruption des clercs. Ce ne sont pas les protestants qui prirent l'initiative de ces accusations; ils ne firent que répéter les plaintes des hommes les plus considérables de l'Église.

Clemangis, avec sa véhémence ordinaire, dit qu'il n'y a pas de classe dans la société qui soit plus méprisée que le clergé; il voit la cause de cette ignominie dans l'ignorance et la corruption des clercs [2]. Dira-t-on que

[1] *Von der Hardt*, *ibid.*, pag. 880 : « Et habentis pro firmo, quod revelatum est hic cuidam in generali concilio, quod nisi tollatur et extirpetur simonia ab Ecclesia Dei, rapacitas et tyrannia, in brevi erit tanta persecutio clericorum et tam terribilis, qualis non fuit ab initio. »

[2] *Clemangis*, de Corrupto Ecclesiæ statu, liv. VI, pag. 3; de Præsulibus simoniacis, pag. 164, 165.

c'est un rhéteur qui exagère? Écoutons l'évêque de Lodi au sein du concile de Constance : « Au lieu que nous devrions être en exemple au peuple, il faudra bientôt que ce soit lui qui nous apprenne à vivre; car ne voit-on pas dans les laïques plus de gravité, plus de bienséance, plus de probité, plus de dévotion que parmi les ecclésiastiques? Il ne faut donc pas s'étonner si les séculiers nous persécutent, s'ils nous dépouillent, s'ils nous méprisent et s'ils se moquent publiquement de nous [1].

Plus on avance dans le quinzième siècle et plus les plaintes acquièrent de gravité. « Les gens de l'Église, dit *Alain Chartier,* ont si avilenné par leurs coulpes eux et leur état, qu'ils sont déjà dédaignés et des grands et des menus du monde, et les cœurs étrangés de l'obéissance de sainte Église par la dissolution de ses ministres [2]. » « Que les clercs ne s'étonnent pas, dit l'abbé *Tritheim,* si les laïques les méprisent; car eux-mêmes méprisent les préceptes de Jésus-Christ. Je crains beaucoup que bientôt il n'y ait une violente persécution contre le clergé [3]. »

Nous sommes à la veille de la réforme. Un prince de l'Église, loué par Bossuet, le cardinal Julien Cesarini, dit, au quinzième siècle, ce que l'évêque de Meaux a dit au dix-septième : « La corruption du clergé irrite les laïques contre l'Église, au delà de toute expression.

[1] *Von der Hardt*, Concil. Constant, t. V, pag. 123, 124.

[2] *Alain Chartier*, Œuvres, pag 388.

[3] *Trithemius*, Institutio vitæ sacerdotalis (Op., pag. 765).— *Gieseler*, t. II, part. IV, § 139, note *a*.

Il est à craindre que si les clercs ne se corrigent, la société laïque ne se soulève contre eux, comme l'ont fait les hussites. Déjà on parle publiquement d'une insurrection; les esprits sont pleins de ces idées funestes; bientôt on croira faire une chose agréable à Dieu en dépouillant et en tuant les prêtres. » Le poète dit que Dieu aveugle ceux qui sont destinés à périr; il en était ainsi au quinzième siècle; c'est encore le cardinal Cesarini qui le dit : « Quand Dieu veut frapper un peuple, il l'aveugle, pour qu'il ne voie pas le danger : c'est ce qui arrive aujourd'hui aux clercs; le feu est devant eux et ils s'y jettent [1]. » Les plus aveugles parmi les aveugles étaient les prétendus vicaires de Dieu; la licence des papes indigna la chrétienté, et la haine du nom romain précipita la révolution du seizième siècle [2].

§ 2. Attaques contre l'idée de l'Église.

La haine des laïques contre le clergé n'était pas le plus grand danger du catholicisme. Si, comme il le prétend, le droit divin eût été pour lui, le fait brutal ne l'aurait jamais emporté; les violences auraient été un martyre, et les souffrances des martyrs sont la semence de la foi. Mais en même temps que les barons et les vi-

[1] *Juliani Cesarini* Epist. ad Eugen., IV (*Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, pag. 54, ss).

[2] *Erasmi* Epist. 542 (t. III, part. I, pag. 591) : « Odium romani nominis, penitus infixum esse multarum gentium animis opinor, ob ea quæ vulgo de moribus ejus urbis jactantur. » Cf. Epist. 621, *ibid.* pag. 713.

lains s'attaquaient aux biens et aux personnes des clercs, un mouvement bien plus dangereux se produisait dans le domaine de la pensée. L'idée même de l'Église fut mise en question. Ceci était plus grave que des crimes individuels; il ne s'agissait plus d'une émeute, mais d'une révolution. Les réformateurs ont accompli cette révolution; le moyen âge l'a préparée. On peut distinguer, dès le onzième siècle, deux courants d'idées hostiles à l'Église. L'un procède des hérésies et aboutit à Luther. L'autre procède des hommes politiques et aboutit aux légistes et à la révolution de 89. Les sectaires restent dans les limites du protestantisme; les hérétiques politiques dépassent la doctrine chrétienne.

N° 1. *Les hérétiques.*

Les sectes du moyen âge sont une réaction contre l'Église extérieure. Cette opposition devait les amener à attaquer le pouvoir temporel de l'Église, car c'est précisément en devenant un pouvoir temporel, qu'elle avait cessé en quelque sorte d'être un pouvoir spirituel. La papauté prétendait que Constantin avait abdiqué entre les mains de Sylvestre, en investissant les successeurs de saint Pierre de la plénitude de la souveraineté. De là datait la décadence de l'Église, au dire des hérétiques; c'est pour ce motif qu'ils poursuivaient de leur haine le malheureux Sylvestre à qui un faussaire a fait une réputation imméritée : ils appelaient ce pape l'antechrist, « le fils de la perdition qui s'est assis comme un dieu dans le temple de Dieu, voulant passer lui-même pour

un dieu [1]. » La donation de Constantin était, au point de vue de leur doctrine, le renversement complet du christianisme évangélique. Ils croyaient avec saint Paul que tout chrétien est prêtre; en repoussant la distinction des laïques et des clercs, ils attaquaient la puissance de l'Église dans son fondement religieux. S'il n'y a pas de différence entre la vie laïque et la vie cléricale, il n'y en a pas davantage entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel, il n'y a qu'une seule société, un seul pouvoir. Ainsi s'écroule tout l'édifice de l'Église, sa liberté et ses immunités, ses priviléges et sa domination [2].

L'élément politique des hérésies du moyen âge a été peu remarqué; il disparaît dans l'importance des dissentiments religieux qui divisent les sectes et l'Église orthodoxe. Cependant il a aussi son importance, car c'est la première manifestation de l'idée de l'État. Il y eut des hérétiques auxquels l'Église ne reprocha rien que leurs attaques contre son pouvoir temporel. Dès le milieu du douzième siècle, des laïques s'élevèrent contre les excommunications; ils prétendaient que ceux qui étaient excommuniés par l'Église devaient être soumis de nouveau à un tribunal séculier, qui jugerait de la légitimité de la sentence; ils disaient que donner un effet civil à

[1] *Schmidt*, Histoire des Cathares, t. II, pag. 106.

[2] *Rainerii*, contra Waldenses, cap. 5 (*Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXV, pag. 265) : « Quod Episcopi et abbates non debeant jura regalia habere. — Quod testamenta non sint Ecclesiis ordinanda. — Quod nullus debeat fieri Ecclesiæ censualis. — Immunitatem Ecclesiæ et personarum et rerum ecclesiasticarum spernunt. — Judicia ecclesiastica quæ habent sacerdotes, fieri dicunt, non correctionis causa, sed propter quæstum. »

l'excommunication, c'était détruire l'empire, en mettant le sacerdoce au dessus de l'empereur[1]. Cette doctrine tendait à subordonner l'Église à l'État, tandis que, au moyen âge, l'État était subordonné à l'Église. La papauté eut raison de prendre l'alarme[2]; mais ses censures ne pouvaient réprimer un mouvement qui avait son principe dans les excès mêmes des souverains pontifes.

La longue guerre du sacerdoce et de l'empire était au fond une lutte pour le pouvoir souverain ; plus les papes mettaient de hauteur dans leurs orgueilleuses prétentions, plus ils devaient blesser le sentiment de la société civile ; tous ceux que l'intérêt n'enchaînait pas au saint-siége se sentaient frappés dans la personne de l'empereur. Il y eut des laïques qui dénièrent aux papes le pouvoir de frapper les princes d'interdit ; à leurs yeux, les Hohenstaufen, excommuniés, poursuivis par l'Église, étaient des saints[3]. Dans cet ordre d'idées, Frédéric II, l'ennemi mortel de l'Église, devint un martyr, l'espoir de la société laïque contre les envahissements des clercs. D'abord on ne voulut pas croire à sa mort ; on prétendait qu'il ne pouvait pas mourir, attendu qu'il avait pour mission de chasser les prêtres. Puis on prophétisa qu'il s'élèverait de ses cendres un vengeur, un Frédéric III,

[1] Fasti Corbejenses Henrici monachi (*Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, pag. 2, § 84, note *f*).

[2] Epist. *Eugenii III*, Papæ ad Wibaldum abbatem, a. 1152 (*Martene*, Collect. ampliss., t. II, pag. 553) : « Disciplina cessante, peribit religio christiana... »

[3] *Albertus Stadensis*, ad. a. 1248. (*Gieseler*, t. II, pag. 2, § 88, note *mm*).

qui renverserait le pape et son clergé [1]. Cette croyance se maintint pendant des siècles; elle acquit une force nouvelle pendant les querelles de Louis de Bavière et de Jean XXII : les hommes de toutes les classes, dit un chroniqueur, croyaient que Frédéric II reviendrait dans toute sa puissance. Les espérances que l'on attachait au retour du grand empereur dépeignent bien les passions de la société laïque; on disait que Frédéric poursuivrait l'Église avec une telle fureur, que les clercs couvriraient au besoin leur tonsure de fiente de bœuf, pour cacher leur couronne cléricale; quant aux religieux, on disait qu'ils seraient mariés, ainsi que les religieuses [2].

Tous les ennemis de l'Église partageaient ces espérances et ces haines. Au quatorzième siècle, il se forma dans l'ordre puissant de saint François un parti dit des *spirituels*. Ils professaient la doctrine de la pauvreté absolue de Jésus-Christ et de ses disciples. Condamnés par le pape, ils furent d'autant plus portés à se prononcer contre ses prétentions. Ils prouvèrent, l'Évangile à la main, que Jésus-Christ n'a pas été roi dans le sens temporel, puisque lui-même dit que son royaume n'est pas de ce monde; il a voulu, au contraire, naître pauvre, et il a enseigné le mépris des richesses et de toute domination terrestre. De là la séparation absolue du pouvoir temporel des papes et de l'Église [3]. Les *spirituels* étaient aussi hostiles aux clercs qu'à la cour de Rome.

[1] *Gieseler*, t. II, pag. 3 § 88, note *nn*.

[2] *Victoduranus*, ad a. 1348, pag. 85 (*Gieseler*, t. II, pag. 3, § 88, note *nn*).

[3] Voyez le tome VI[e] et le tome VII[e] de mes *Études*.

Un frère mineur prophétisa, au quatorzième siècle, un soulèvement des laïques contre le clergé [1]. Les *apostoliques* héritèrent de ces illusions et de ces animosités; *Dulcino* attendait aussi la venue d'un empereur qui détruirait tout le clergé de Rome, depuis le pape jusqu'au dernier clerc [2]. Tant que l'opposition contre l'Église resta à l'état de vague rêverie, de prophétie apocalyptique, elle était peu dangereuse pour la papauté; pour lui donner l'importance d'une doctrine, il fallait que les sentiments des sectaires s'incorporassent dans une race positive et politique par excellence. L'Angleterre et Wiclef étaient la nation et l'homme prédestinés.

Sur le terrain religieux, Wiclef est bien plus timide que les hérétiques du moyen âge; sur le terrain politique, il est plus qu'un précurseur de la réforme, il est un réformateur. Mais il procède comme Henri VIII, plutôt que comme Luther ; c'est au parlement qu'il s'adresse; et que lui propose-t-il? La chose la plus agréable du monde pour les barons : il veut que l'État prenne les biens de l'Église pour les appliquer aux charges publiques [3]. Les arguments théologiques ne lui manquaient pas pour justifier la sécularisation : « L'Église, dit Wiclef, se prévaut de l'Écriture, pour réclamer les dîmes; mais la même loi de Moïse qui donne les dîmes aux lévites, dit qu'ils ne posséderont

[1] *Joh. de Rupescissa*, dans *Gieseler*, t. II, pag. 3, § 3, note *r*.

[2] *Historia Dulcini*, dans *Muratori* Scriptores, t. IX, Additat., pag. 453.

[3] *Walsingham*, Hist. Angl., pag. 283.

rien dans la terre promise ; si les clercs montrent tant de zèle à observer une partie du précepte de Moïse, pourquoi n'observent-ils pas l'autre[1] ? » Wiclef maudit la donation de Constantin : c'est un poison pour l'Église, dit-il, car les richesses du clergé sont la source de sa corruption. Les seigneurs ont le droit et même le devoir d'enlever aux clercs des richesses dont ils abusent[2].

Jusqu'ici Wiclef est d'accord avec les sectaires du moyen âge ; il veut, comme les vaudois, ramener l'Église à sa pureté primitive. Mais le réformateur anglais ne s'arrête pas à ce point de vue théologique ; l'intérêt de l'État l'inspire autant que l'intérêt de la religion ; il revendique la souveraineté de la société laïque sur les clercs. Se fondant sur l'autorité de Jésus-Christ, il soutient que la prétendue *liberté de l'Église* est une usurpation : « Jésus-Christ et les apôtres obéissaient aux rois et ils recommandaient à tous les hommes de leur être soumis, de les craindre et de les honorer. Notre Sauveur a payé tribut à l'empereur ; il a souffert une mort cruelle sous Pilate, sans contester sa juridiction. Saint Paul en appelle du grand-prêtre des Juifs à un empereur païen... Qui donc a soustrait notre clergé à la juridiction royale ?... Ce sont les nouvelles décrétales qui ont décidé que les clercs ne paieront ni subsides, ni taxes, sans l'assentiment du prêtre mondain qui trône à Rome. Cependant le pape est souvent l'ennemi de notre pays... Ainsi un prêtre étranger, et le plus orgueilleux

[1] *Wiclef*. Dialog., liv. IV, pag. 15.
[2] *Idem*, *ibid.*, pag. 18.

des prêtres, est devenu le maître de l'Angleterre [1]! » L'on voit que le hardi réformateur n'avait pas un grand respect pour le souverain pontife. Il nie que le pape soit le vicaire du Christ; il appelle l'Église de Rome la synagogue de Satan : « N'ayons plus de pape, s'écrie-t-il, et vivons comme les Grecs, en suivant nos coutumes! » Wiclef n'a pas plus de respect pour le clergé : il trouve ses priviléges incompatibles avec la souveraineté nationale : « Il est impossible, dit-il, qu'il y ait un État, si dans son sein il existe un corps puissant qui est en dehors et au dessus de ses lois [2]. »

La conséquence qui résulte des principes de Wiclef est que l'État doit commander aux clercs comme aux laïques. Voilà bien tout le côté politique de la réforme; il appartenait à un Anglais d'en tracer le programme. Les idées de Wiclef se répandirent en Allemagne; la formule que les hussites leur donnèrent est la négation radicale de tout pouvoir de l'Église : « Nous sommes tous clercs, s'écrient les Bohèmes. Il y a dans l'Église divers ordres de ministères; mais tous sont également saints, car tous sont établis de Dieu : le laboureur est aussi saint que le prêtre. » C'était séculariser l'Église. Si tout laïque est prêtre, tout prêtre est aussi laïque : pour mieux dire, il n'y a plus ni de clercs ni de laïques; il n'y a qu'une seule société, une seule souve-

[1] *Vaughan*, The life of John de Wycliffe, t. II, pag. 232.

[2] C'est une des *conclusions* que les *lollards* présentèrent en 1394, au parlement (*Lewis*, the history of the life of John Wycliffe, pag. 298, n° 6).

raineté. Nous allons voir que telle est aussi la doctrine à laquelle aboutissent les précurseurs politiques de la réformation.

N° 2. *Les hommes politiques.*

I. ALNAULD DE BRESSE ET LES GIBELINS.

Les attaques des hérétiques contre le pouvoir temporel de l'Église partent de l'Évangile ; ils ont en vue de rétablir l'Église dans sa pureté primitive bien plus que de rendre à l'État une souveraineté usurpée par le sacerdoce. A côté des sectes religieuses se produit un mouvement analogue, mais plus large : il procède des hommes qui se préoccupent de l'État plus que de la religion. L'Église les appelle les hérétiques politiques ; car, à ses yeux, c'est une hérésie de reconnaître la souveraineté de l'État sur le clergé [1].

Telle est la doctrine de celui que le cardinal *Baronius* appelle le patriarche des hérétiques politiques. *Arnauld de Bresse* n'est cependant pas le premier qui ait revendiqué les droits de l'État contre l'Église ; ses sentiments étaient partagés par tous ceux qui, dans la lutte du sacerdoce et de l'empire, combattaient dans les rangs des empereurs. C'est aux papes et à leurs excès qu'il faut rapporter l'origine d'une doctrine qui leur est devenue si funeste. L'État existait à peine au neu-

[1] Le cardinal *Baronius* traite toujours les défenseurs de la souveraineté de l'État, d'*hérétiques*, d'*impies*, de *novateurs*.

vième siècle; Grégoire VII, en foulant aux pieds la majesté impériale, provoqua une vive réaction en faveur de l'empire; ce fut le premier germe de l'idée de l'État et de sa souveraineté. Les évêques, partisans de Henri IV, demandèrent à Grégoire VII, où les papes puisaient le droit de déposer les empereurs; ils lui rappelèrent que Jésus-Christ et les apôtres nous commandent d'obéir aux puissances établies. On invoquait pour Grégoire le pouvoir spirituel; les évêques allemands répondirent que le pouvoir d'absoudre les pénitents n'autorisait point le pape à délier les sujets de leur serment de fidélité. Quand l'empereur serait hérétique, cela ne dispenserait pas les fidèles de lui obéir, de même que saint Paul obéit à des princes idolâtres et persécuteurs[1]. Les défenseurs de l'empire concluaient que l'Église n'avait droit à aucun pouvoir temporel; les plus osés allaient jusqu'au bout et soutenaient que l'Église étant purement spirituelle, n'avait pas même droit à la possession de la terre; ils ne lui laissaient que les dîmes[2]. *Arnauld de Bresse* se fit l'apôtre de cette croyance, qui tendait à revendiquer la puissance souveraine au profit de l'État.

Nous avons apprécié ailleurs[3] cet homme hors ligne, cet esprit ardent et dévoué à ses convictions, comme un martyr l'est à sa foi. Le pape fit jeter ses cendres dans

[1] Voyez mes *Études* sur la *Papauté et l'Empire*, pag. 355, 359.

[2] *Placidi Nonantuli* liber de honore Ecclesiæ, Prolog. (*Pez*, Thesaur. t. II, part. II, 75) : « Ecclesia spiritualis est et ideo ei nihil terrenarum rerum pertinet. »

[3] Voyez le t. VI[e] de mes *Études*.

le Tibre, croyant étouffer dans le sang d'un homme la dangereuse hérésie qui menaçait son pouvoir temporel; mais les sentiments qui s'étaient incarnés dans le réformateur italien existaient avant lui et ils lui survécurent; il trouva des vengeurs dans les descendants de l'empereur qui l'avait livré au bûcher. Dès le douzième siècle, les Hohenstaufen et les Gibelins attaquèrent le fondement juridique de l'usurpation cléricale, la fameuse donation de Constantin; ils nièrent que le César romain eût donné le pouvoir temporel à Sylvestre; l'Écriture même s'opposait, d'après eux, à ce que l'Église exerçât la puissance souveraine; car Jésus-Christ dit à ses disciples qu'ils doivent rendre à César ce qui est à César [1]. Frédéric II continua la politique des Hohenstaufen, en la couvrant du voile de la religion; à entendre l'empereur incrédule, il voulait ramener l'Église à la pureté apostolique [2]. Les Gibelins adoptèrent ce mot d'ordre et travaillèrent à ruiner l'Église au nom de la foi.

II. OCCAM.

L'héroïque race des Hohenstaufen succomba dans la guerre du sacerdoce et de l'empire, mais la papauté succomba avec elle. Les droits revendiqués par les empereurs eurent des défenseurs sur tous les trônes; les

[1] C'est *Godefroid de Viterbe*, secrétaire et chapelain de Conrad III, de Frédéric Ier et de Henri VI qui rapporte ce fait (*Muratori*, Scriptor., t. VII, pag. 360).

[2] Voyez le tome VI de mes *Études*.

prétentions des papes eurent un ennemi dans chaque roi. Organes des nations, les rois reprirent la cause qui paraissait vaincue dans la personne des empereurs, et Philippe le Bel réussit là où les Hohenstaufen avaient échoué. Quand on s'en tient aux dehors, la lutte entre le roi de France et Boniface VIII semble brutale; mais au fond il y avait la lutte des idées, et elle trouva un organe plus digne que la personne de Philippe de Valois. Un philosophe, Anglais de race, prit parti pour la royauté contre l'Église; cependant le hardi penseur appartenait lui-même au clergé; c'est Occam. *Selden* a fait un magnifique éloge du frère mineur; il dit que ses écrits sont les meilleurs qui aient été faits avant la Renaissance sur la puissance ecclésiastique. C'est trop dire : il y avait en lui du sectaire et du philosophe politique. Dans la lutte de Philippe contre Boniface, Occam fut le défenseur de la royauté contre le sacerdoce; mais il était engagé aussi dans le parti des cordeliers spirituels; comme tel, il partageait toutes les illusions des frères mineurs sur la pauvreté de Jésus-Christ [1]. C'est un exemple mémorable des contradictions qui peuvent s'unir dans un même esprit; heureusement, dans ses écrits politiques, la haute raison du philosophe domine les tendances étroites du sectaire.

Occam rejette la toute-puissance spirituelle et temporelle du pape. « Si nous sommes tous, dit-il, clercs et laïques, soumis au pouvoir divin d'un homme, l'Évangile n'est pas une loi de liberté, mais une loi d'intolé-

[1] Voyez le tome VII de mes *Études*.

rable servitude. » Pour ruiner le pouvoir réclamé par le pape, le philosophe anglais démontre que Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'a pas été appelé par son père à exercer une autorité quelconque sur les princes. L'Église n'a qu'une puissance spirituelle. Ce n'est point le pape qui exerce cette puissance, mais la chrétienté représentée par les conciles généraux. Que sera alors le pontife romain? Il n'est plus qu'un simple évêque, soumis à l'empereur, comme tous les évêques [1].

Tout en contestant au pape le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, *Occam* maintient la fameuse distinction des deux puissances. C'est un grand danger pour l'État, à cause de la suprématie que le pouvoir spirituel réclame sur le pouvoir temporel. Nous allons voir comment le philosophe anglais échappe à cet écueil. Le tout est de s'entendre sur le sens de ces mots qui jouent un si grand rôle au moyen âge. « Les choses spirituelles, dit *Occam*, sont celles qui se rapportent au gouvernement des fidèles, en tant qu'ils sont éclairés par une révélation divine; les choses temporelles celles qui concernent le gouvernement du genre humain dans l'état de nature, abstraction faite d'une loi révélée [2]. » Cette définition ne laisse aucun pouvoir proprement dit à l'Église; en effet, la révélation ne se rapporte qu'à la foi, tandis que l'état de nature comprend la souveraineté avec tous ses attributs. Occam, en bon logicien

[1] Voyez les témoignages dans le tome VIe de mes *Études*, pag. 391, s.

[2] *Guil. Occam.* Dialogus, lib. II, cap. IV (*Goldast*, Monarchia Imperii Romani, t. II, pag. 904).

qu'il est, ne recule devant aucune conséquence de ses principes. L'Église n'a pas d'autorité de coaction; elle ne peut donc pas exercer de juridiction; ce qu'elle appelle son pouvoir spirituel ne s'étend qu'au for intérieur, au péché, maïs non au for extérieur, au délit. Il est vrai que l'Église prétendait que, par cela même qu'elle connaissait du péché, elle pouvait connaître du juste et de l'injuste. *Occam* répond que l'argument prouve trop : il en résulte, en effet, que l'Église devrait juger, outre les causes civiles, les causes criminelles et de sang, ce qui ne se peut soutenir. Après avoir réduit l'Église à l'absurde, le philosophe anglais établit qu'il ne peut y avoir qu'un seul juge, de même qu'il n'y a qu'un seul législateur. « C'est à celui qui fait la loi, à l'interpréter et à l'appliquer; la connaissance du juste et de l'injuste n'appartient donc qu'aux seigneurs temporels. Si l'on donne ce même pouvoir aux clercs, il pourra arriver que les juges laïques et les juges ecclésiastiques décideront qu'une seule et même chose est tout ensemble juste et injuste : cela n'est pas rendre la justice, c'est la déchirer [1]. »

On voit que le philosophe ne reconnaît pas plus une juridiction civile qu'une juridiction criminelle à l'Église; il lui dénie hardiment toute compétence, même en matière de mariage [2]. Restent les immunités. L'Église ré-

[1] *Occam*, de Potestate ecclesiastica et sæculari disputatio (*Goldast*, Monarchia. t. I, pag. 14). — Le *Songe du Vergier*, traduit presque littéralement, part. I, ch. VIII et IX (*Traités des libertés de l'Église gallicane*, t. II, pag. 18 et 19).

[2] *Occam*, de Potestate ecclesiastica (*Goldast*, t. I, pag. 17).

clamait une liberté complète au nom du droit divin. Occam convient qu'il peut y avoir de bonnes raisons pour exempter les personnes des clercs de telle ou telle charge publique; mais c'est une question de droit positif qui n'a rien de commun avec l'Écriture; en tout cas, l'immunité personnelle ne justifie pas l'immunité réelle. Partisan sévère de la pauvreté évangélique, Occam ne pouvait voir de bon œil le luxe et les débauches du clergé; il adressa, dès le quatorzième siècle, à l'Église les reproches que lui ont faits la réforme et la révolution pour justifier la sécularisation de ses biens. «Dans quelle intention les princes et les seigneurs ont-ils donné leurs biens à l'Église? Afin que les clercs prient pour l'âme des donateurs et qu'ils nourrissent les pauvres. Or ils ne font ni l'un ni l'autre : ils emploient leurs bénéfices pour eux et leurs enfants ou leurs neveux, et trompent ainsi les morts et les vivants. Puisque le clergé ne remplit pas les charges attachées aux donations, il appartient aux princes d'y pourvoir, car le vassal qui ne fait pas le service qu'il doit à son seigneur, doit perdre son fief [1]. »

Les écrits d'Occam, philosophe renommé, eurent un grand retentissement chez ses contemporains. La postérité l'a presque oublié, et c'est à un écrivain anonyme qui s'est paré de ses dépouilles, qu'elle a réservé son admiration. Les gallicans sont fiers du *Songe du Vergier*; ils lui ont donné place parmi les documents qui

[1] *Occam*, de Potestate ecclesiastica (*Goldast* Monarchia, t. I, pag. 15, s.). Le *Songe du Vergier*, part. I, ch. XXII-XXIV, pag. 22, s.

consacrent leurs libertés [1], ils l'exaltent comme un livre d'or; cependant, le *Songe du Vergier* n'est pour ce qui regarde la question des droits de l'État et de l'Église, que le développement et souvent la traduction des dialogues d'Occam.

III. MARSILE DE PADOUE.

La papauté du moyen âge meurt avec Boniface; il ne lui reste de son pouvoir que d'arrogantes prétentions; quand elle a affaire à un prince fort, elle courbe la tête et cède; elle redevient superbe et hautaine, quand elle rencontre un esprit faible sur son chemin. C'est ce qui arriva au quatorzième siècle en Allemagne. Jean XXII accable Louis de Bavière de son outrecuidance; mais derrière l'empereur, il y a un écrivain dont l'audace est telle, qu'il épouvante celui-là même dont il prend la défense. *Marsile de Padoue* mérite d'être comparé à Luther; il dépasse même le grand réformateur, en ce sens que, nourri des doctrines de l'antiquité grecque, il n'est chrétien que de nom [2]. Les empereurs les plus hostiles à la papauté reconnaissaient son droit divin; le prince résistait, mais le fidèle se prosternait devant le vicaire du Christ. C'était une inconséquence; plus lo-

[1] Le *Songe du Vergier* forme le tome II des *Traités des libertés de l'Église gallicane*.

[2] *Albert. Pighius* (Hierarchia ecclesiast., V, pag. 1) dit de Marsile : « Fuit homo aristotelicus magis quam christianus, atque ex illius nugis potius quam ex Christi institutis novam ecclesiasticam hierarchiam conatus effigere. »

gique, notre Italien nie le droit divin des évêques de Rome. Aucun des apôtres n'a eu de primauté. Saint Pierre, loin d'avoir une autorité singulière, paraît toujours dans les livres saints, l'égal des autres disciples de Jésus-Christ; comment aurait-il donné à Rome une suprématie que lui n'avait pas? On ne voit pas même, par l'Écriture qu'il ait jamais été Rome. Si le pape n'a pas le pouvoir spirituel, bien moins encore peut-il avoir le pouvoir temporel : « L'Église n'a pas pour mission de régler les choses de ce monde, elle ne doit s'occuper que de la vie éternelle; la vie présente est du domaine de l'État. Donc le prêtre, quel qu'il soit, qui s'arroge le pouvoir de délier les sujets de leur serment de fidélité contrevient à la loi prêchée par le Christ, il se rend coupable d'hérésie[1]. »

Marsile se prévaut du spiritualisme évangélique contre les papes. Mais cette doctrine n'est pas la sienne. Il procède moins du christianisme, que d'Aristote; sa théorie de la souveraineté est celle de l'antiquité grecque, c'est la théorie qui règne aujourd'hui dans le domaine des idées et qui tend aussi à l'emporter dans le domaine des faits : « Il n'y a, dit-il, il ne peut y avoir dans chaque État qu'un seul pouvoir souverain; s'il y en avait plusieurs, il n'y aurait ni lois possibles, ni gouvernement, ni justice. Donnez la souveraineté à deux personnes ou à deux corps; ce que l'un voudra, l'autre ne le voudra pas; auquel des deux les citoyens obéiront-ils? Si leurs lois sont contraires, laquelle l'em-

[1] Voyez les témoignages dans le tome VI[e] de mes *Études*, pag. 408.

portera? Si chacun a le droit de juridiction, un citoyen pourra être cité devant deux tribunaux différents pour la même cause, à la même heure; devant quel tribunal comparaîtra-t-il? devant les deux ou devant aucun? Absurdité en théorie, anarchie en fait, et dissolution de la société [1]. »

La théorie de Marsile est une critique profonde de la doctrine chrétienne. Rousseau l'a reproduite au dix-huitième siècle dans ces paroles fameuses : « Il est résulté de cette double puissance (de l'État et de l'Église) un perpétuel conflit de juridiction; on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on était obligé d'obéir. Le christianisme rompt l'unité sociale, en donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries [2]. » Marsile rétablit l'unité. Il ne reconnaît aucun pouvoir à l'Église, car le pouvoir n'est autre chose que la souveraineté; et l'Église ne peut avoir une part quelconque dans la puissance souveraine, sans ruiner la souveraineté de l'État [3]. Cependant, Marsile vivait à une époque essentiellement chrétienne; s'il n'avait parlé qu'au nom de l'État, il aurait trouvé peu d'écho dans les esprits. Il s'arme du spiritualisme de l'Église pour combattre ses prétentions : « L'Église ne peut renier l'humilité sans renier le Fils de Dieu qui est venu l'enseigner et la pratiquer. C'est donc un devoir pour les successeurs des apôtres de professer cette

[1] *Marsil.* Defensor pacis (*Golsdast*, Monarchia imperii romani, t. II, pag. 182, 183).

[2] *Rousseau*, Contrat social, liv. IV, chap. 8.

[3] *Marsil.* Defensor pacis, pag. 192.

même loi d'humilité; ils doivent surtout l'enseigner par leur exemple, comme Notre-Seigneur l'a fait. Or conçoit-on que celui qui exerce l'autorité souveraine prêche l'amour de la pauvreté et le mépris du monde, lui qui doit gouverner le monde et imposer par la puissance? Conçoit-on que le juge prêche le pardon des injures, lui qui doit punir le coupable, alors même que l'offensé lui aurait pardonné? Comment donc concilier l'humilité évangélique avec la souveraineté temporelle revendiquée par l'Église? »

Il y a plus; l'essence même de la religion est incompatible avec l'idée de pouvoir : « En effet, le pouvoir implique la coaction; or religion et force sont deux idées qui s'excluent l'une l'autre. La religion n'agit que par la persuasion, la force est impuissante à convaincre. Aussi Jésus-Christ n'a-t-il pas voulu que personne fût contraint de garder la loi qu'il a faite, la violence ne pouvant profiter au salut de l'âme. Le pouvoir de coaction n'appartient qu'à l'État; quand même il voudrait le déléguer à l'Église, elle ne pourrait pas s'en servir, puisqu'elle ne peut agir par la force [1]. Qu'est-ce donc que le pouvoir spirituel de l'Église? Jésus-Christ a donné à ses apôtres la puissance de lier et de délier, mais c'est une grande erreur de croire que cette puissance soit un acte de souveraineté. L'Église a le droit d'administrer les sacrements; dans cette administration,

[1] *Marsil.* Defensor pacis, pag. 203. On trouve le même ordre d'idées, et parfois les mêmes comparaisons et expressions dans le *Songe du Vergier*, liv. I, ch. LX, p. 67. L'auteur anonyme a fait des emprunts à Marsile de Padoue autant qu'à Occam.

les clercs ne sont pas souverains, ils ne sont que les organes de Dieu. Quand un pécheur se repent, c'est Dieu seul qui lui donne la contrition et lui fait remise de la damnation ; le prêtre n'intervient que pour déclarer la volonté de Dieu ; mais il peut se tromper ou avoir été trompé : qui oserait dire que dans ce cas il y a absolution? Le prêtre est donc sans pouvoir, c'est Dieu seul qui l'exerce [1]. En définitive, le pouvoir spirituel de l'Église n'est pas un pouvoir ; l'Évangile n'est pas une loi, Jésus-Christ n'est pas un législateur ; le Fils de Dieu est venu guérir les malades, en montrant aux hommes la voie du salut ; l'Évangile est un enseignement. Dira-t-on que le médecin a puissance sur la vie et la mort, parce qu'il enseigne comment on conserve la santé et comment on la recouvre? Le clerc qui est médecin de l'âme n'a pas davantage un pouvoir sur la mort et la vie éternelles [2]. »

Ce point de la doctrine de Marsile est capital. Le docteur de Padoue est le seul écrivain politique du moyen âge qui nie le pouvoir spirituel de l'Église. Tous les adversaires du pouvoir temporel des papes ou du clergé admettaient que l'Église a une puissance spirituelle. Le plus hardi de tous, *Occam,* bien qu'il borne la puissance spirituelle aux choses de l'autre monde, reconnaît néanmoins au pape le pouvoir d'intervenir dans les choses temporelles, quand il y a nécessité ou avantage

[1] *Marsil.* Defensor pacis, pag. 205, 206, 210. Tout ce passage est imité dans le *Songe du Vergier*, liv. I, ch. LIV, pag. 50, 52.

[2] *Idem.*, *ibid.*, pag 213. La comparaison du médecin se rerouve dans le *Songe du Vergier*, *ibid.*, pag. 51.

évident [1]. C'est la logique des principes qui le veut ainsi. Il n'y a qu'un moyen de ruiner les usurpations de l'Église dans leur fondement, c'est de contester sa puissances pirituelle. Les conséquences tombent avec le principe. Si l'Église n'a pas de pouvoir spirituel, il est impossible qu'elle ait un pouvoir temporel : « Le royaume que le Christ prêche, dit *Marsile*, est le royaume des cieux; si son royaume avait été terrestre, il aurait prononcé des peines temporelles comme les juges; en disant que son royaume n'est pas de ce monde, Jésus-Christ abdique toute espèce de souveraineté. Pour qu'il n'y ait aucun doute sur sa mission, il refuse la royauté que le peuple vient lui offrir, toujours comme le disent les saints Pères, parce que son royaume est spirituel. C'est par la même raison qu'il refuse de faire l'office d'arbitre; s'il avait entendu exercer le pouvoir temporel que l'Église réclame en son nom, son droit comme son devoir eût été de juger les différends qu'on lui soumettait. Non seulement il ne veut pas faire acte de souverain, il paie tribut à César. Jésus-Christ reconnaît encore l'autorité séculière et s'y soumet, dans l'acte le plus important de sa vie, son sacrifice ; il accepte la juridiction de Pilate, il en consacre la légitimité et déclare par son exemple que les clercs sont assujettis à la puissance séculière. Le Christ aurait-il donné à ses apôtres un pouvoir auquel il ne prétendait pas lui-même? Ses paroles encore une fois prouvent le contraire; il dit à toute occasion à ses disciples qu'ils ne sont pas

[1] *Occam*, octo quæst. VIII, 5.— *Friedberg*, de Finium inter Ecclesiam et civitatem regendorum judicio, pag. 61, note 7.

appelés à dominer, que l'empire appartient aux princes de la terre. Les apôtres agissent dans le même esprit. L'Église ne peut donc avoir aucune espèce de puissance temporelle [1]. »

Marsile répond ensuite aux singulières raisons que les théologiens puisaient dans les livres saints, pour y appuyer la domination temporelle de l'Église : « En donnant à ses apôtres les clefs du royaume des cieux, Jésus-Christ n'entendait certes pas leur déléguer un pouvoir temporel, puisqu'il ne parle que du royaume spirituel. Si Jésus-Christ dit que toute puissance lui a été donnée et dans les cieux et sur la terre, c'est comme Fils de Dieu qu'il parle ; il ne pouvait pas songer à communiquer sa toute-puissance divine à l'Église, c'eût été transformer des hommes en Dieu. L'Église ne peut davantage se prévaloir de l'empire miraculeux que le Christ exerce parfois sur la nature ; il agit alors comme Dieu, dans le but de confirmer la foi, et non dans la vue de déléguer son pouvoir à ses disciples. Quant aux deux glaives que l'Église a si bien exploités au moyen âge, ils ne se rapportent qu'aux pasteurs. La comparaison de l'âme et du corps, dont le clergé dans son humilité prétendait faire un titre de domination, est sans valeur aucune ; en supposant même que le ministère spirituel ait une plus haute dignité que les offices séculiers, cela ne prouverait pas que l'État soit subordonné à l'Église : ce sont deux ordres de fonctions différentes [1]. »

[1] *Marsil.* Defensor pacis, pag. 196, 201. Comparez la seconde partie du *Songe du Vergier ;* c'est le même ordre d'idées.

[2] *Idem, ibid.*, pag. 302, 307.

Que devient la *liberté* de l'Église, c'est à dire son immunité, dans cet ordre d'idées? L'Église fonde sa *liberté* sur son caractère spirituel ; à l'entendre, tout ce qui la touche de près ou de loin participe de ce caractère et échappe, par suite, à l'action du pouvoir civil. *Marsile* demande si les biens de la terre changent de nature, parce qu'ils sont possédés par les clercs [1]? si les actes juridiques ont un caractère différent, selon qu'un laïque ou un clerc y intervient? si le meurtre, le vol, l'adultère deviennent des crimes spirituels parce qu'un clerc les commet? C'est l'essence de l'acte qui détermine ses effets, et non la qualité de la personne qui le pose ; les actes séculiers, bien qu'ils intéressent un clerc, restent donc des actes civils, partant ils sont de la compétence de l'État. La loi, expression de la volonté générale, s'applique à tous les membres de la société, la qualité du justiciable n'est pas une raison d'exemption ; le prêtre aussi bien que l'agriculteur doit subir la peine qu'il a méritée ; tout ce qui résulte de sa qualité de clerc, c'est une aggravation de son délit [2].

Si l'Église ne jouit pas de l'immunité, beaucoup moins encore a-t-elle une juridiction. *Marsile* ne lui reconnaît pas même une juridiction proprement dite en matière d'hérésie. Il convient que l'hérésie est un crime, mais comme c'est un crime contre Dieu, Dieu seul le punira dans la vie future. Si l'hérétique est puni dans la vie présente, ce n'est pas pour l'hérésie seule, c'est pour

[1] *Marsil.* Defensor pacis, pag. 193, 195.

[2] *Idem*, *ibid.*, pag. 192, 212.

avoir enfreint une loi civile. Il ne suffit pas en effet qu'il y ait contravention à une loi divine pour que le coupable soit puni, il faut une loi pénale; c'est seulement en vertu de la loi que la peine est infligée. Il y a dans le jugement des hérétiques trois choses qu'il ne faut pas confondre : d'abord l'appréciation de l'hérésie, qui appartient à l'Église; ensuite c'est à l'État à déclarer si l'hérésie est punissable; enfin, c'est le juge civil qui décide si le prévenu est coupable. De ce que l'Église est seule compétente pour définir l'hérésie, il ne suit nullement qu'elle ait pouvoir de juger les hérétiques; elle fait l'office d'un expert qui éclaire un tribunal [1].

Il ne s'est rien dit de plus audacieux pendant tout le moyen âge, que cette appréciation de l'hérésie. Cependant *Marsile*, cet esprit si ferme, semble partager les rêveries des *Spirituels* sur la pauvreté évangélique. Mais la pauvreté des parfaits n'est, pour le docteur italien, qu'une arme de guerre; si son point de départ est du mysticisme, les conséquences auxquelles il aboutit sont toutes politiques : « Le clergé, dit-il, n'a droit qu'au nécessaire, comme le dit saint Paul, et l'apôtre explique en quoi consiste le nécessaire : ce sont les vêtements et la nourriture. Les fidèles doivent fournir ces nécessités de la vie aux clercs, mais seulement d'après le droit divin; les clercs ne peuvent recourir à la contrainte, sans violer la loi de l'Évangile qui leur commande de donner leurs manteaux à ceux qui enlèveraient leurs tuniques. Quant aux immenses possessions de l'Église, l'État en

[1] *Marsil.* Defensor pacis, pag. 217, 219.

peut disposer; à plus forte raison peut-il les soumettre à des impôts [1]. » C'est cette doctrine de *Marsile* qui a surtout excité la colère de l'Église; toucher à son patrimoine, est à ses yeux la pire des hérésies. Jean XXII fulmina une bulle contre le hardi docteur [2]. La haine de la papauté est un titre de gloire pour *Marsile;* personne ne l'a mieux méritée, car il est plus que le précurseur de Luther, il est le précurseur de la révolution.

IV. LES GALLICANS ET LES LÉGISTES.

L'Église gallicane s'est toujours maintenue dans une espèce d'indépendance à l'égard de la papauté. Au commencement du douzième siècle, *Hugues de sainte Marie* prit la défense de la royauté contre les prétentions de Grégoire VII. L'écrivain français combat vivement cette étrange proposition du pape, que les rois procèdent du démon. Saint Paul ne dit-il pas qu'il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu? *Hugues* reconnaît que les rois sont soumis à l'Église dans les matières de foi, mais la juridiction spirituelle ne peut pas donner empire aux évêques sur les princes; ce sont au contraire les évêques qui doivent obéissance aux princes, celui de Rome aussi bien que les autres. Au treizième siècle, le baronnage français prit parti pour Frédéric II. Si l'on en pouvait juger par les invectives des poètes, il se

[1] *Marsil.* Defensor pacis, pag. 233, 234, 250, 251.

[2] Bulle de Jean XXII, du 1er janvier 1327 (*d'Argentré*, Collectio judiciorum, t. I, pag. 304).

faisait dès lors une réaction décidée contre l'ambition ecclésiastique. « Rois, empereurs, ducs, comtes et chevaliers avaient coutume de gouverner les États. Les clercs ont usurpé leur autorité, par force ouverte ou par hypocrisie. » Les théologiens tiennent un langage plus modéré, mais également hostile aux prétentions temporelles de l'Église. Au quatorzième siècle, ils soutiennent la doctrine des deux puissances, ayant chacune sa sphère et ses limites dans lesquelles elle est indépendante. Ils enseignent encore que le pape n'a point la plénitude du pouvoir spirituel. Bossuet a cité ces témoignages à l'appui de la déclaration de 1688 [1]. Tout en se prononçant pour la royauté contre les papes, les gallicans maintenaient l'idée d'une puissance spirituelle de l'Église. Ils étaient donc loin d'abonder dans les sentiments novateurs de Marsile. Ses ouvrages furent cependant traduits en français. Grand fut le scandale; l'opinion publique accusait un théologien de la Sorbonne de cette espèce d'apostasie. Le pape ordonna une enquête; la Sorbonne fut trouvée innocente [2], mais les idées du docteur italien n'en pénétrèrent pas moins dans les esprits; elles devinrent bientôt, à la hardiesse près, le domaine commun de tous ceux qui, par conviction ou par intérêt, combattaient la domination temporelle de l'Église.

La traduction française de *Marsile* fut faite en 1376. Vers le même temps parut le *Songe du Vergier*. C'est

[1] Voyez mes *Études* sur la *Papauté et l'Empire*, pag. 369, s., 377, 393.

[2] *D'Argentré*, t. I, pag. 397, 400.

une composition originale pour la forme, mais le fond est emprunté aux écrits d'Occam et de Marsile; seulement l'audace du philosophe anglais et du politique italien est atténuée par la prudence gallicane. L'écrivain français exalte à chaque page la dignité du siége apostolique [1], mais ne nous laissons pas tromper par des paroles : ces ménagements pour la papauté sont une autre manière de l'attaquer; si on place l'éminence de son pouvoir spirituel si haut, c'est pour lui enlever tout pouvoir temporel. Cette tactique se montre à découvert dans le traité de *Raoul de Praelles*, conseiller et maître des requêtes de Charles V, sur la puissance pontificale et impériale. Il est loin d'être aussi cassant que le dialecticien Occam ou l'audacieux Marsile; il célèbre la dignité du pouvoir spirituel, comme le *Songe du Vergier;* mais il n'y a plus à se méprendre sur ses intentions, il a soin de dire sa pensée. Après avoir rapporté les paroles de Jésus-Christ sur les clefs du royaume des cieux, l'auteur s'écrie : « Voici que la plus grande chose et la plus haute que l'on peut penser en cette vie, est octroyée divinement au pape. Quelle chose donc y a-t-il plus? Ne semble-t-il pas que avoir son œil à ces choses basses et corruptibles déroge à sa hautesse [2]? » La conclusion de *Raoul de Praelles* est que l'Église ne peut avoir au-

[1] Le *Songe du Vergier*, liv. I, ch. C. pag. 106 : « Si nous parlons de la dignité, certes l'autorité du pape est trop plus digne que n'est celle du roi ou quelque autre puissance séculière, ainsi que l'esprit est plus digne que le corps. »

[2] *Raoul de Praelles*, de la Puissance pontificale et impériale, dans *Goldast*, Monarchia Imperii Romani, t. I, pag 47.

cun pouvoir temporel. Toutefois l'écrivain gallican consent à transiger : il y a des matières, dites spirituelles, dont il abandonne la connaissance aux tribunaux ecclésiastiques, ce sont les dîmes, le mariage, la simonie et l'hérésie ; il leur reconnaît même compétence dans les matières civiles connexes, telles que le douaire, à l'occasion du mariage. C'est un compromis très illogique, comme tout le gallicanisme ; mais toutes contradictoires qu'elles soient, les théories gallicanes devinrent funestes à l'Église.

Sous l'influence de ces idées nouvelles, la doctrine catholique sur les rapports de l'Église et de l'État fit place à la théorie des légistes. *Pierre de Ferrières,* écrivain de quinzième siècle, loin d'être respectueux pour l'Église, est dur et violent ; on sent qu'il a pour lui la force de l'opinion publique. L'Église du moyen âge revendiquait les deux glaives, c'est à dire la souveraineté ; le légiste français réclame les deux glaives pour l'État, et il prétend qu'ils n'ont jamais cessé de lui appartenir : « Les empereurs, dit-il, concédaient les évêchés aussi bien que les fiefs, ils nommaient même les papes ; ils ont ensuite accordé maint privilége aux clercs, dont ceux-ci ont abusé pour dépouiller leurs maîtres, en ingrats qu'ils sont. Si donc l'Église exerce une juridiction, un pouvoir temporel, c'est une usurpation, une usurpation aussi ridicule qu'absurde de la part d'un clergé qui affiche le mépris du monde. Il est vrai qu'ils couvrent leurs prétentions du voile de la religion, mais la religion n'est qu'un prétexte pour légitimer la domination de l'Église ; c'est un filet pour spolier les

laïques, une arme de guerre pour ruiner l'État; les clercs ont si bien exploité la religion qu'ils sont devenus les maîtres du monde. La domination de l'Église détruit l'État. Il n'y a pas deux souverains : si l'Église est souveraine, il n'y a plus d'État, les princes deviennent esclaves de l'Église : s'il y a un État, il doit être souverain, et par conséquent l'Église lui est subordonnée. » Dans l'impatience que lui donne la servitude volontaire des rois [1], le hardi légiste fait appel à un empereur, à un Frédéric II, qui rétablisse les droits de la royauté.

En Allemagne, un légiste soutint vers le même temps les mêmes doctrines. Les écrivains protestants appellent *Grégoire de Heimbourg* le Luther de l'État [2] : nous croyons que ce titre glorieux appartient à Marsile bien plus qu'au politique allemand. *Grégoire de Heimbourg* ne fait guère que reproduire les attaques du docteur italien contre le pouvoir temporel de l'Église; ce sont les mêmes arguments tirés de l'Écriture sainte, pour prouver que Jésus-Christ et ses apôtres n'ayant exercé aucun pouvoir temporel, l'Église ne peut pas prétendre à un pouvoir séculier; que Jésus-Christ et les apôtres ayant toujours prêché la soumission aux princes, les clercs sont subordonnés à l'État. Il n'y a rien de nou-

[1] « Fieri stultitia principum et imperatorum, quod in servitutem clericorum redigantur... Heu miseri imperatores et principes seculares qui vos servos Ecclesiæ facitis... Surgat bonus imperator adversus illos qui orbem universum, olim causa devotionis, nunc avaritiæ et rapinæ causa destruxerunt et annihilarunt statum Imperii et omnium laicorum. » *Flacius Illyricus*, Catalogus Testium veritatis, pag. 1866.

[2] *Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation, t. I, pag. 215.

veau dans ces propositions; cependant il fallait, au quinzième siècle, un grand courage et un grand désintéressement pour les avancer. *G. de Heimbourg* dit que l'intérêt donnait des partisans à l'Église; les uns se taisaient pour ne pas perdre leurs bénéfices, les autres pour en acquérir [1]. En se ralliant à l'Église, on pouvait arriver au siége de saint Pierre, comme le rusé Enea de Piccolomini, tandis qu'en la combattant, on mourait excommunié et dans l'exil, comme le légiste allemand. Les choses n'ont guère changé au dix-neuvième siècle. C'est toujours sur l'intérêt que l'Église spécule; elle achète les consciences, les ambitions qui ont hâte d'arriver, les médiocrités qui ne trouvent pas place dans la lice où la victoire appartient au plus capable. Ces honteux marchés font plus de tort à l'Église qu'ils ne lui profitent : si elle sauve le présent, elle perd l'avenir.

Grégoire de Heimbourg est en un point supérieur à Marsile. Le quinzième siècle est l'âge de la Renaissance; c'est un élément hostile de plus pour la puissance ecclésiastique. En éclairant l'origine du pouvoir temporel de l'Église, l'histoire met à néant ses prétentions à un pouvoir divin. Le légiste allemand suit la marche de la papauté depuis son origine, et il ne rencontre partout que fraudes, empiétements, usurpations. Il révèle la contradiction du pouvoir temporel des papes avec les enseignements du Christ dont ils se prétendent les vicaires : « Jésus-Christ a repoussé le gouvernement de

[1] *Gregorii Heymburgensis* Confutatio Primatûs Papæ (*Fasciculus Rerum expetendarum et fugiendarum*, t. II, pag. 117, ss.).

ce monde; son vicaire n'a d'autre ambition que de dominer. Jésus-Christ a refusé d'être juge entre particuliers; son vicaire ose juger, condamner et déposer des empereurs. Jésus-Christ est venu prêcher l'unité, la concorde et la paix; son vicaire sème la discorde pour régner. » Éclairé par l'histoire, l'écrivain allemand trouve ridicules les raisons qui avaient servi à édifier la théorie du pouvoir temporel de l'Église. « On compare l'Église au soleil, et l'État à la lune, soit; mais que les astronomes ecclésiastiques veulent bien nous prouver que le soleil exerce un empire sur la lune; en attendant, il nous sera libre de croire que la lune qui éclaire la nuit est indépendante du soleil qui éclaire le jour [1]. »

La Renaissance porta un coup mortel à l'Église, en ruinant le fondement juridique de sa puissance. Dès le onzième siècle, la donation de Constantin avait été révoquée en doute [2], mais ces doutes ne prévalurent pas à une époque où la critique faisait entièrement défaut. Au quinzième siècle, *Laurent Valla* attaqua l'authenticité de la donation avec les armes de la science et de l'invective; il accusa les papes, auteurs ou complices du faux, d'une ignorance profonde, d'une cupidité effrénée, et d'une ambition sans bornes. Ils prétendent, dit-il, être les maîtres de Rome, de la Sicile et de Naples; ils prétendent que l'Italie, la Gaule, l'Espagne, la Germanie et l'Angleterre leur appartiennent; tout l'Occident est à

[1] *Fasciculus rerum expetendarum*, t. II, pag. 118. — *Ullmann*, Reformatoren vor der Reformation, t. I, pag. 220, 221.

[2] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, pag. 1, § 20, notes *u* et *v*.

eux, il leur a été donné par Constantin [1]. Mais la donation de Constantin est un faux. *Laurent Valla* le prouve, et la preuve est accablante. Aux raisons, les défenseurs de l'Église opposèrent les injures ; avec le bon goût qui les distingue, ils traitèrent l'ouvrage de *Laurent Valla* de *déclamation bestiale*, et tous ceux qui attaquaient la donation *de chiens qui aboient contre le saint-siége* [2]. C'était ajouter la honte au crime, sans aucun profit pour l'Église. Une vérité ressortit, éclatante comme le jour, des débats sur la donation de Constantin : c'est le dogme de la souveraineté inaliénable, imprescriptible de l'État [3]. L'Église a beau vouloir ressaisir aujourd'hui par la voie indirecte de l'enseignement et de la charité le pouvoir qui lui est échappé ; ces tentatives sont vaines ; il y a un souverain plus puissant que l'Église, ce sont les nations.

[1] *Laurentii Vallæ*, de falso credita et ementita Constantini donatione declamatio (*Fasciculus Rerum expetendarum*, t. I, pag, 132, ss).

[2] *Gieseler*, Kirchengeschichte, t. II, pag. 4, § 136, note *s*, pag. 229.

[3] C'est la théorie des légistes qui attaquèrent la donation de Constantin (*Flacius Illyricus*, Testium veritatis, pag. 1943, 1944).

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

LIVRE I

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT JUSQU'AU MOYEN AGE

LIVRE II

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT AU MOYEN AGE

